

STUDI PERBANDINGAN MODEL ILMU *ḌARURĪ* DALAM NALAR *BAYĀNĪ* DAN NALAR *BURHĀNĪ*

Ahmad Lutfi

Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah IAIN Ponorogo

Email: ahmadlutfi636@gmail.com

Abstract: *The notion of the epistem in the logical Arabic terminology is devised by Muḥammad ‘Abid al-Jābirī into three kinds, namely, bayānī, burhānī, and ‘irfānī. The distinction of these is made on the basis of its epistemic distinction. Another logical aspect that rarely to be discussed is the type of knowledge ḍarūrī it. In this category, people assumed that ḍarūrī is single and there can be agreement about it, but it is not in certain case. The view of knowledge ḍarūrī according to bayān dan burhān is relatively contradicted. Departing from this contradiction, the writer is intended to analyze it by formulating the problems in the following (1) how is the concept of ḍarūrī knowledge in each perspective in regard to the necessary of truths, which should be mutually supportive but the facts are contradictory; (2) how is the difference between ḍarūrī knowledge in the view of burhānī and bayānī? By comparing these two perspectives, the objectives of this article is (1) to reveal the form of ḍarūrī knowledge from both views and (2) to analyze the differences of constitute that form it.*

ملخص: قسّم عابد الجابري مفهوم نظرية المعرفة في تكوين العقل العربي على ثلاث أقسام، وهي البيان والبرهان والعرفان. والفرق بين هذه الثلاثة بناء على معرفتها. ومن الفروق السابقة يمكن أن يأخذ جوانب أخرى سوى قضية المعرفة. وهذا الجانب من نوع العلم الضروري. كان الناس يعتقدون أن العلم الضروري هو واحد ويمكن أن يكون هناك اتفاق حول هذا الموضوع. ولكن في الحقيقة ليس كمثل ذلك. تتعارض ضرورة العلم في المنطق البياني والبرهاني. وبناء على هذه المسألة أريد أن أبحث في نوعين من العلم الضروري، وأسئلة هذا البحث أولاً، كيف مكانة العلم الضروري في كل من هذا العقل الذي ينبغي أن تكون مطابقة ولكن في الحقيقة هي متناقضة. ثانياً، كيف الفرق بين العلم الضروري في العقل البرهاني والبياني؟ وكانت أهداف هذا البحث للكشف عن شكل العلم الضروري من جهة العقل البياني والبرهاني والكشف عن أسباب الاختلافات التي بيني عليها.

Abstrak: *Pemikiran epistem dalam kancah nalar Arab dipetakan oleh Muḥammad ‘Abid al-Jābirī dalam tiga nalar, yakni nalar bayānī, burhānī, dan ‘irfānī. Perbedaan tiga kategori nalar ini dibuat berdasarkan perbedaan epistemnya.*

Dari perbedaan itu ada aspek yang menarik untuk dibuat sebuah kategori baru dalam hal pembedaan nalar selain persoalan epistem, yang selama ini masih jarang dilakukan. Aspek yang menarik selain kategori epistem tersebut adalah kategori jenis ilmu ḍarūrīnya. Dalam kategori ilmu ini, selama ini orang menyangka bahwa ilmu ḍarūrī itu tunggal dan bisa terjadi kesepakatan tentangnya. Namun dalam masalah ini ternyata tidak demikian. Keḍarūriahan ilmu dalam nalar bayān dan burhān bahkan terjadi pertentangan yang cukup tajam. Berangkat dari pertentangan ilmu ḍaruri dalam dua nalar ini, kami ingin menelusuri dua bentuk ilmu ḍarūrī dalam kedua nalar tersebut, yang rumusan masalahnya adalah pertama, bagaimana sejatinya ilmu ḍarūrī pada masing-masing nalar ini dalam menganggap kebenaran yang berfaedah niscaya, yang seharusnya saling mendukung tapi kenyataannya saling bertentangan? Kedua, bagaimana perbedaan antara ilmu ḍarūrī dalam dalam nalar burhānī dan nalar bayānī? Dengan membandingkan kedua hal ini maka tujuan yang akan dicapai dari pembahasan pertama adalah mengungkap bentuk ilmu ḍarūrī dari kedua nalar dan dari masalah yang kedua tujuannya adalah menelusuri perbedaan yang menjadi pembentuknya.

Keywords: Nalar Bayānī, Burhānī, 'Irfānī, dan Ilmu Ḍarūrī

PENDAHULUAN

Nalar bayānī dan nalar burhānī sudah sering kita baca, terutama dalam buku yang ditulis oleh Muḥammad 'Ābid al-Jābirī.¹ Nalar ini begitu dominan dan dipakai sebagai sistem berfikir dari kelompok tertentu, yakni nalar bayānī dipakai sebagai cara-cara berfikir orang arab yang berada di arab sedangkan nalar burhānī dipakai sebagai cara-cara berfikir orang Andalusia. Begitu dominannya sebagai cara berfikir, hingga menjadi sistem berfikir yang dipakai untuk memikirkan cara-cara merespon kekinian dan masa depan.

Sedangkan nalar 'irfānī bagian dari sistem berfikir yang ada di dunia Persi. Namun nalar irfan ini tidak kami ulas dalam perbandingan ilmu dloruri karena

¹ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Bunyat al-'Aql al-'Arab: Dirāsāt Tahīliyyāt Naqdiyyāt li Nudhmi al-Ma'rīfat Fī Thaqāfat al-'Arabiyah* (Beirut: Markāz Dirāsāt al-Waḥdat al-'Arabiyah, 2001).

kami menggunakan kategori wilayah, yakni barat dan Timur.² Barat diwakili nalar *burhānī* karena dominasi nalar ini berada di wilayah Andalusia yang lazimnya hari ini disebut sebagai Barat. Sedangkan nalar *bayānī* dominan dipakai di arab yang lazimnya disebut Timur Tengah (*middle east*). Sebagai kategori wilayah maka perbandingan antara barat dan Timur kami memakai satu representasi nalar saja, yakni Barat *burhān* dan Timur bayan.

Memang ada juga di wilayah Timur hidup pemikiran *burhān*, seperti al-Fārābī, Ibn Sīnā, dan al-Kindi, yang kemudian dikenal dengan kelompok *masyā'iyyun* (paripatetis Islam). Namun pemikiran al-Fārābī dan Ibn Sīnā belum memerankan konsistensi pemikiran *burhān* murni sebagaimana ada dalam kelompok blok Barat seperti Ibn Rushd dan Ibn Ḥazm. Pemikiran al-Fārābī memang menjadi penerus dari pemikiran Aristoteles sebagai pelopor *burhān*, tapi dalam metafisika al-Fārābī masih menggunakan neo-Plotinus sebagai pengembangan metafisika Aristoteles karena dia merasa tidak puas dengan metafisika Aristo.³ Sedangkan Ibn Sīnā juga demikian halnya. Dia tidak mencerminkan Aristotelian murni, bahkan sebagaimana mereka yang ada di Barat (maghrib). Dia masih menggunakan aristotelian dengan menyatukan dengan pemikiran metafisika Hermes.⁴ Adapapun al-Kindi sendiri, kendati dia juga masuk dalam golongan aliran paripatetis Islam tapi pemikirannya masih merupakan pengantar dan pengenalan saja dari Aristoteles karena derasnya arus *bayān* di dunia Timur sebagai aliran pemikiran dan belum menjadi sebuah nalar.⁵ Oleh karena itu, dengan memakai blok wilayah antara Timur dan Barat sebagai kategori wilayah maka epistem itu hanya dua sebagai representasi utama dan murni, yakni barat sebagai *burhān* murni dan timur sebagai bayan murni.

Sedangkan masalah nalar '*irfānī*' yang ada di dunia Timur, dalam beberapa tokoh yang ada di dunia Timur seringkali antara *bayān* dan *irfān* bisa dipakai

² Kategori wilayah ini kami buat berdasarkan adanya kecenderungan kategori wilayah yang ada pada masing-masing blok wilayah ini berbeda secara nalar dalam bentuk saling pertentangan. Jika kami membagi berdasarkan kategori epistem sebagaimana al-Jabiri, kami menemukan adanya pengguna nalar bayan sekaligus juga sebagai orang irfan, seperti al-Ghazali. Bahkan al-Ghazali sendiri juga melakukan kritik kepada kaum rasionalis seperti Ibn Sina yang menggunakan burhan juga dalam argumentasi metafisikanya. Dengan ini maka antara bayan dan burhan bisa juga menetap dan hidup secara bersamaan. Hanya burhan dan bayan yang betul-betul bertentangan secara pasti.

³ Mulyadi Kertanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 31.

⁴ Al-Jābirī, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi*, 448.

⁵ Lihat Komentar al-Jabiri atas al-Kindi, al-Jābirī, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi*, 416

dalam waktu yang bersamaan. Misalnya al-Ghazali sebagai seorang *bayānī* juga sekaligus sebagai seorang *irfān*, bahkan juga seorang *burhānī*.⁶ Kemudian ada juga sisi *burhān* dalam pemikiran Timur seperti al-Juwaini,⁷ dan Fakhrudin al-Razi.⁸ Tapi posisi *burhān* dalam pemikiran beberapa tokoh tersebut menjadi penopang atas *bayān* saja, dan bukan dalam posisi yang vis-a-vis.⁹ Sedangkan nalar *burhān* yang ada dalam tradisi Andalusia, mereka konsisten hanya memakai satu nalar saja tanpa ada kecenderungan penggunaan dua nalar dalam waktu yang bersamaan. Kemudian posisi mereka juga menentang nalar *bayān* yang ada di dalam beberapa pemikir Timur. Adapapun mereka yang ada dalam kelompok madhab Isfahan (*school of Isfahan*), mereka telah melampui pemikiran *burhān* Aristotelian. Kendati mereka juga punya kecenderungan Aristotelian dalam pemikiran dan nalar tapi mereka telah melampui pemikiran Aristo tersebut dengan temuan Mulla Ṣadrā yang melakukan kritik terhadap Aristotelian tentang masalah gerak pada substansi.¹⁰ Dengan kritik dan melampui Aristo sebagai basis aliran *burhān*, mereka mendirikan alirannya yang menjadikan mereka bukan sebagai orang *burhānī* Aristotelian murni, tapi disebut sebagai “*hikmat muta’aliyah*” (teosofi transendental). Dengan pendirian aliran baru dalam peta pemikiran nalar di dunia arab tersebut, maka dalam blok Timur tradisi *burhān* murni tidak ada. Di tambah lagi tradisi pemikiran *madhab Isfahān* dikenal sebagai kelompok persi. Oleh karena itu sebagai perbandingan ilmu *ḍoruri* dari

⁶ Aspek burhan dalam pemikiran al-Ghazali yang mencoba membalut rasionalitas al-Qur’an dengan menggunakan kaidah *qiyas burhān*, lihat perdebatan al-Ghazali dengan orang syiah dalam, Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Qisthās al-Mustaqīm: al-Mawāzīn al-Khamsat Li al-Ma’rifat Fi al-Qur’ān* (Damasqus: Mathba’ah ‘Alamiyah, 1993), 11.

⁷ Aspek burhan dari tokoh ini karena kesamaannya dalam penggunaan *maqhasid al-syariah* sebagaimana ada dalam kebiasaan orang-orang maghrib (andalusia). Lihat Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqhasid: Pendekatan Sistem* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015), 50-51.

⁸ Dalam klasifikasi al-Jābirī, al-Razi disebut sebagai failusuf al-Asy’arian karena penggunaan tradisi *burhān* dalam pemikiran etiknya, Lihat Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, *al-‘Aql al-Akhlaq al-‘Arabi: Dirāsāt Tahliiyat Naqdiyyat Linudhm al-qiyām Fi al-Tsaqafat al-‘Arabiyyat* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-‘Arabiyyah, 2001), 101-115.

⁹ Mereka kaum bayan yang menggunakan tradisi burhan seperti penggunaan *maqashid al-syariah*. Mereka ini menjadi penopang bayan dengan nalar burhan. Lihat Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam Dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Isei dari Baso dengan tema, “NU Menulis Ulang Ushul Fikih Sebagai Pencerahan Pemikiran (Jakarta: PT Gelora Aksara Pratama, 2006), 143.

¹⁰ Mulla Ṣadrā, *Hikmat al-Arsyiah*. Terj. Dimitri Mahayana Dan Dedi Juniardi, *Kearifan Puncak* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004). XV. Perbedaan antara Aristotelian dengan Mulla Sadra ada pada masalah Substansi ini. Aristo meyakini tidak terjadi gerak dalam substansi, tapi hanya ada pada aksiden. Sedang menurut Mulla Sadra gerak itu juga terjadi dalam substansi selain juga ada juga gerak dalam aksiden. Temuan tentang gerak yang terjadi dalam substansi inilah kemudian Mulla Ṣadrā melampui Aristo, yang kemudian temuannya itu menjadikan dirinya menjadi madhab sendiri dengan nama *Hikmat Muta’aliyat* (Teosofi Transendental).

tiga nalar yang telah dikenal dalam dunia arab, kami memakai dua perbandingan saja sebagai representasi masing-masing blok wilayah.

Sebagai sebuah nalar, al-Jābirī memperlakukan dua kategori epistem tersebut sebagai suatu *turāth*, yang keberadaannya mempengaruhi manusia-manusia hari ini dalam cara-cara merespon kekinian dan memikirkan masa depan. Pengaruh kedua nalar tersebut cukup kuat hingga mereka yang hidup sekarang susah keluar dari hegemoni kedua nalar tersebut. *Saking* mengurat nadinya dalam sistem kognisi yang ada dalam nalar arab, seolah-olah tidak ada lagi yang tersisa selain menggunakan secara terus menerus dari kedua nalar tersebut kendati itu sudah dipakai oleh ulama-ulama zaman Islam pertengahan. Oleh karena itu al-Jabiri merasa perlu untuk melakukan dekonstruksi atas pengaruh nalar tersebut dalam sistem kognisi manusia hari ini yang situasi dan kondisinya telah berubah zaman, yakni zaman modern.

Sebagai sebuah kritik dekonstruksi atas pengaruh nalar tersebut pada sistem kognisi manusia kekinian, al-Jabiri memang luar biasa, namun ada sisi tertentu dari kedua nalar tersebut yang patut dijadikan perhatian kita bersama, yakni ilmu yang diwariskan dari kedua nalar tersebut, dan merupakan khas dunia arab dan juga masih dipakai dan berlaku sampai sekarang. Ilmu tersebut adalah ilmu *Ḍarūrī*.

Sebagai ilmu *Ḍarūrī* maka definisinya bisa dibandingkan dengan ilmu *istidlālī*. Ilmu *Ḍarūrī* didefinisikan dengan ilmu yang berfaedah kebenaran yang mencapai tingkat niscaya.¹¹ Sedangkan ilmu *istidlālī* adalah ilmu yang berfaedah kebenaran, namun tidak mencapai tingkat niscaya, melainkan *imkan* saja.¹² Sebagai ilmu yang berfaedah niscaya kebenarannya, maka harusnya antara dua kebenaran tersebut tidak saling bertentangan dan bahkan bisa saling mendukung. Tapi kenyataannya tidak demikian. Kebenaran-kebenaran yang ada dalam kedua ilmu *Ḍarūrī* ini malah justru menimbulkan

¹¹ Masalah pembagian pengetahuan manusia, ada pengetahuan itu ditinjau dari relasi manusia dengan obyek. Dalam relasi ini ilmu dibagi menjadi dua; ilmu *hushuli* dan ilmu *huduri*. Dalam ilmu hushuli akan dilihat keniscayaan pengetahuan manusia terhadap obyek. Tinjauan atas keniscayaan obyek ini menghasilkan dua ilmu, yakni ilmu *Ḍarūrī* dan ilmu *istidlālī*. Ilmu *Ḍarūrī* dipahami sebagai ilmu yang tidak bisa dilaikan oleh manusia. Cara mendapatkannya bisa melalui penginderaan langsung atau bisa dengan kebenaran argumen yang benar dari dirinya sendiri. Sedangkan ilmu *istidlālī* adalah ilmu yang diperoleh melalui pengetahuan-pengetahuan partikular dan hasil dari pengetahuan manusia yang sudah berlalu (*al-ma'rifat al-sabiqat*). Dari sisi kepastian pengetahuan, ilmu *Ḍarūrī* menempati keniscayaan sedangkan ilmu *istidlālī* menempati *imkan* saja. Lihat Ridlo Mudlofar, *Mantiq* (Najf: Jami'at muntadi al-Nasyr Wa Kulliyat al-fiqh, Tth), 360. Untuk tambahan dari Ridlo Mudlofar, faedah *imkan* dalam ilmu *istidlālī* ini seringkali didapati dalam logika induksi atau *burhān al-Inni*.

¹² Pengetahuan *istidlālī* yang berfaedah *imkān* dalam hal keniscayaan pengetahuan lihat Ridlo Mudlofar, *Mantiq*.

pertentangan antara keduanya. Oleh karena itu, fakta dari kedua ilmu *ḍarūrī* yang ada di dalam nalar *bayānī* dan *burhānī* meruntuhkan asumsi selama ini bahwa apa yang dianggap sebagai kebenaran *ḍarūrī* bisa berlaku universal dan bersifat menenangkan hati bagi orang yang telah mendapatkannya, pada kenyataannya justru mempunyai klaim tentang ilmu *ḍarūrī* yang kebenaran saling berhadapan. Oleh karena itu penting kiranya untuk mengoreksi asumsi-asumsi kita selama ini tentang ilmu *ḍarūrī* yang sering diasumsikan sebagai ilmu yang berfaedah niscaya dan berefek menenangkan jiwa bagi orang yang meraihnya serta berfaedah universal.

Dalam rangka mengoreksi, maka dalam makalah singkat ini akan diulas: *pertama*, bagaimana sejatinya ilmu dloruri pada masing-masing nalar ini dalam menganggap kebenaran yang berfaedah niscaya yang seharusnya saling mendukung tapi kenyataannya saling bertentangan?. *Kedua*, bagaimana perbedaan antara ilmu *ḍarūrī* dalam dalam nalar *burhānī* dan nalar *bayānī*? Dengan membandingkan kedua hal ini maka tujuan yang akan dicapai dari pembahasan pertama adalah mengungkap bentuk dari ilmu *ḍarūrī* dari kedua nalar dan dari masalah yang kedua tujuannya adalah menelusuri perbedaan yang menjadi pembentuknya.

ILMU *DARŪRĪ* DALAM EPISTEM *BURHĀNĪ*

Sebagai sebuah epistem, *burhānī* mengandalkan kekuatan utama yang melekat pada manusia yang disebut akal.¹³ Dengan kekuatan akal manusia yang menjadi poros utamanya, maka *burhān* mendefinisikan diri sebagai “*al-hujjat al-fashilāt al-bayyināt*” (hujjat akal yang jelas dan terperinci).¹⁴ Sebagai sebuah kekuatan akal manusia, maka alat epistemologi *burhān* adalah indera, pengalaman empiris, dan hukum-hukum rasio saja dan bukan yang lainnya. Kekuatan akal manusia ini adalah satu-satunya otoritas kaum *burhān* dalam membangun pengetahuan.¹⁵

Dengan mematok akal manusia sebagai poros utama, maka sesuatu yang disebut niscaya adalah pengetahuan yang selaras dengan definisi di atas, yakni bisa difahami secara akal serta bersifat empiris yang diperoleh melalui indera sebagai pondasi bangunan pengetahuan. Sedangkan makna selaras dengan hukum-hukum rasio adalah keselarasan dengan ilmu logika, karena bagi kaum *burhān*, logika

¹³ Al-Jābirī, *Bunyat al-Aql al-Arabī*, 383.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., 383-384.

adalah alat akal agar akal tidak tergelincir dalam kesalahan berfikir, sebagaimana ilmu gramatika bahasa yang ditetapkan sebagai alat berbahasa agar manusia tidak tergelincir dalam kesalahan pengucapan dan kata-kata.¹⁶ Dengan memakai alat logika sebagai pijakan dalam bernalar maka hukum kebenaran pengetahuan, yang kami sebut sebagai berfaedah niscaya, maka alat produksi pengetahuannya adalah logika itu sendiri.

Sebagai alat pengetahuan, logika dirumuskan oleh Aristoteles dalam menyusun rancang bangunnya. Dalam rangka menyusun rancang bangun itu, dia menyusun lima buku sebagai rumusan aturan-aturan yang harus dipenuhi agar manusia bisa mencapai tahap pengetahuan yang berfaedah niscaya. Lima buku tersebut adalah kitab *al-maqūlat*, *al-ibārat*, *al-tahīlāt* (jilid I dan II), *al-Jadal*, dan *al-aghālid*. Semua kitab ini kemudian dikodifikasi menjadi satu kitab besar yang disebut dengan “organon”, yang maknanya adalah alat atau alat untuk menghasilkan pengetahuan.¹⁷

Dari kitab-kitab Aristoteles tersebut, dia membagi syarat-syarat agar manusia bisa menghasilkan pengetahuan yang niscaya, menjadi dua kategori. Kategori pertama disebut ilmu wujud dan kategori kedua dia sebut sebagai predikasinya.¹⁸ Di antara bagian ilmu wujud ini adalah kategori substansi atau *jauhar*, yang kemudian dari substansi ini dia merinci kategori aksiden menjadi sembilan, seperti kualitas, kuantitas, penyandaran, tempat, waktu, posisi, kepemilikan, aksi, dan reaksi.¹⁹ Adapun substansi itu sendiri terdiri dari dua, yakni partikular dan universal. Partikular seperti pengetahuan kita tentang orang yang bernama *zaid* sedangkan universal seperti pengetahuan kita tentang universalnya *Zaid*, yakni manusia.²⁰

Kemudian untuk masalah prediksi dari substansi, Aristoteles membagi lagi menjadi lima kategori prediksi, yakni genus, spesia, diferensia, propia, dan

¹⁶ Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Aḥḍarī, *Sulām al-Munawraq* (Kediri: Madrasat Hidāyat al-Mubtadin, Tth), 3; Khalimi, *Logika: Teori Dan Aplikasinya* (Jakarta: Anggota IKAPI, 2011), 19.

¹⁷ Al-Jābirī, *Bunyat al-‘Aql al-Arabī*, 385.

¹⁸ Kategori prediksi terdapat lima hal, yakni genus, spesia, differentia, propia, dan aksiden umum. Lihat kategori prediksi tentang lima hal dalam Ridlo Mudlofar, *Mantiq* (Najf: Jami’at muntadi al-Naṣr Wa Kulliyat al-fiqh, Tth), hal 35. Lihat juga al-Jābirī, *Bunyat al-‘Aql al-Arabī*..388.

¹⁹ Al-Jābirī, *Bunyat al-‘Aql al-Arabī*, 385-386.

²⁰ Ibid., 385-386. Pemilahan kategori universal dan partikular dalam substansi lihat Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Aḥḍarī, *Sulām al-Munawraq*. 11-12.

aksiden umum.²¹ Dari lima kategori predikasi ini, Aristoteles membuat kategori pengetahuan manusia menjadi dua, yakni pengetahuan esensial dan pengetahuan yang tidak esensial. Pengetahuan esensial disebut dengan pengetahuan hakiki sekaligus berfaedah niscaya kebenarannya, sedangkan pengetahuan yang tidak esensial adalah pengetahuan yang bukan hakiki dan tidak niscaya kebenarannya.²²

Dalam pengetahuan esensial ini, pengetahuan kita tentang substansi harus memiliki jenis predikasi yang bersifat *diferensia*, karena kategori predikasi *diferensia* tidak akan berubah-ubah sampai kapanpun. Sebaliknya jika pengetahuan kita tentang obyek memakai predikasi *propia* maka pengetahuan kita tidak menyentuh esensi dari obyek namun hanya aspek yang melekat dan merupakan ciri umum saja (*iltizām*). Demikian juga, apabila pengetahuan kita tentang obyek dipredikasi dengan aksiden umum, maka pengetahuan ini tidak sempurna karena berubah-ubah dan bukan tetap.²³

Dari dua kategori substansi dan predikasi yang dijelaskan di atas, itu masih pengetahuan yang bersifat obyektif saja. Ujung dari model pengetahuan ini adalah berupa definisi-definisi yang kita buat atas obyek. Jika definisi ini memenuhi standar substansi dan *diferensia* maka pengetahuan kita tentang obyek sudah mencapai tahap esensial atau hakiki. Bila definisi kita hanya menyentuh standar substansi dan *propia* dan aksiden umum maka pengetahuan kita tidak bersifat esensial atau tidak hakiki.

Dari definisi kita tentang obyek yang sudah mencapai derajat esensial atau hakiki dan definisi ini sudah terdiri dari substansi dan predikasi maka dalam definisi kita ini sudah terkandung juga syarat untuk menjadi proposisi, dimana syarat adanya proposisi adalah ada dua *term*, yakni term subyek dan predikat. Term subyek ada pada substansi dan term predikat ada pada kategori predikasi, yang tersusun dari *diferensia*. Karena sudah tersusun dari dua *term* yang menjadi syarat adanya proposisi maka dalam proposisi ini sekaligus bisa menjadi premis untuk membentuk silogisme atau *qiyās burhān*.

Dari semua istilah-istilah yang disebut oleh Aristoteles tersebut seperti substansi, predikasi, definisi, proposisi, dan *qiyās burhān* tersebut bila kita buat

²¹ Al-Jābirī, *Bunyat al-‘Aql al-Arabī*, 385.

²² Pemilahan atas pengetahuan yang disebut hakiki atau esensial dan pengetahuan yang tidak hakiki atau tidak esensial lihat Kalimi, *Logika: Teori*, 67.

²³ *Ibid.*, 69.

menjadi sebuah kalimat seperti ungkapan, “manusia adalah hewan yang berakal”, maka kalimat ini mencerminkan tiga bagian sekaligus, yakni sebagai bagian definisi ini merupakan definisi yang sempurna (*had tam* atau *mudhṭarid wa mun’akis*), sebagai bagian proposisi juga bisa karena dalam kalimat itu manusia berposisi sebagai term subyek dan hewan yang berakal adalah term predikasi, dan sebagai premis juga bisa karena sudah memenuhi syarat universalia, yakni dalam kata “manusia”nya.

Dari kalimat “manusia adalah hewan yang berakal” bisa kita cermati beberapa kandungan *qiyās burhān* sekaligus ciri khas ilmu *darūrī*nya. Kandungan *burhān* pada kalimat itu adalah kata “manusia”. Kata manusia adalah ciri *burhān* karena dalam kata ini ada universalia. Disebut universalia karena kata “manusia” mencakup banyak acuan partikular di dalamnya seperti Zaid, Umar, Bidin, dan lainnya. Acuan-acuan partikular ini dibentuk menjadi satu konsep (*mafḥūm*) dalam kata “manusia”. Maka manusia adalah universalia dari acuan partikular seperti Zaid, Umar, dan Bidin. Terbentuknya universalia dalam acuan partikular inilah yang menjadi syarat bagi terbentuknya *qiyās burhān*. Hal itu karena Aristoteles memberi syarat yang cukup tegas dalam pengetahuan dloruri manusia, yakni “tidak ada pengetahuan kecuali melalui universalia” (*lā ‘ilmā illā bi al-kulli*).²⁴

Terbentuknya universalia dalam kata “manusia” yang diperoleh dari acuan partikular Zaid, Umar, dan Bidin ini bisa menjadikan terkenanya hukum yang sama atas predikasi yang dilekatkan padanya tanpa terkecuali. Misalnya adanya predikasi “hewan yang berakal” dalam kalimat “manusia adalah hewan yang berakal” menjadikan semua partikularitas yang bisa dicakup dari *mafḥūm* manusia bisa terkena hukum atau putusan berakal tersebut. Jika ada atau ditemukan pada suatu waktu ada manusia tertentu yang tidak berakal maka kamanusiaanya bisa gugur, sekaligus predikasi “hewan yang berakal” tersebut menjadi pembeda atas kamunusiaan dengan makhluk lainnya karena predikasi tersebut telah menjadi putusan yang bersifat tetap. Dengan demikian dalam putusan tersebut bisa diperlakukan selamanya dalam tempat dan waktu dimanapun. Pemberlakuan tidak terikat atas waktu dan bisa berlaku sampai kapanpun. Ini menjadi pengetahuan kita tentang obyek berfaedah universal. Pengetahuan itu bersifat tetap dan tidak berubah-ubah sampai kapanpun. Inilah yang dimaksud ilmu *darūrī* dalam tradisi *burhān*. Oleh karena itu jika kita ingin mempunyai ilmu *darūrī* dalam tradisi

²⁴ Al-Jābirī, *Bunyat al-‘Aql al-Arabī*, 388.

burhān maka pertama yang harus diketahui adalah universalia dari sebuah acuan-acuan partikular terlebih dahulu, kemudian meletakkan predikasi yang bersifat tetap kepadanya. Setelah ini selesai dan memenuhi keriterian universalia dan predikasi yang tetap maka tercapailah ilmu *ḍarūrī*, yakni ilmu yang kebenarannya mencapai tahap niscaya dan menenangkan hati. Niscaya karena pengetahuan itu bersifat hakiki dan esensial sedangkan menenangkan hati karena tidak berubah-ubah sampai kapanpun.

Dalam contoh yang lain, misalnya kalimat proposisi seperti “logam bila dipanaskan akan memuai”. Kalimat logam merupakan universalia dari acuan partikular seperti besi, tembaga, aluminium dan lainnya. Predikasi memuai adalah hal yang bersifat tetap pada logam bila dipanaskan. Oleh karena itu kalimat “logam bila dipanaskan akan memuai adalah pengetahuan *ḍarūrī* juga karena sisi universalianya telah ditemukan dalam *mafhūm* “logam” dan predikasi memuai juga bersifat tetap karena semua acuan *mafhūm* akan bereaksi yang sama bila dipanaskan. Dengan demikian pengetahuan ini juga pengetahuan *ḍarūrī* dan berfaedah universal karena bisa berlaku ditempat manapun dan waktu kapanpun.

Dalam relasi antara substansi dan predikasi dalam kalimat “manusia adalah hewan yang berakal adalah relasi kausalitas. Sisi kausalitasnya bisa dilihat dari pertanyaan “mengapa disebut manusia, jawabnya karena ada akal. Sedangkan kalimat yang kedua, mengapa memuai, jawabnya karena ada panas. Dalam relasi antara substansi dan predikasi tersebut, Aristoteles menegaskan bahwa, terbentuknya kausalitas itu merupakan syarat adanya pengetahuan. Andai saja relasi keduanya itu tidak ada maka kalimat atau pernyataan tidak itu tidak punya faedah pengetahuan. Penegasan keharusan relasi antara substansi dan predikasi dalam kalimat atau pernyataan ini dalam Istilah Aristo adalah “*idrāk al-sabāb*” (penemuan relasi kausalitas antara substansi dan predikasi).²⁵

Sedangkan kausalitas, yang harus ada dalam substansi dan predikasi ini, dalam pandangan Aristoteles dibagi menjadi empat bagian, yakni materi (*maddat*), bentuk (*ṣūrat*), agen (*fā'il*), dan tujuan (*ghāyat*).²⁶ Empat sebab ini merupakan “syarat mengada” (*syūrūṭ al-kāināt*) bagi adanya akibat atau

²⁵ Al-Jābirī, *Bunyat al-'Aql al-Arabī*, 23.

²⁶ Mudlofar, *Mantiq*, 360-361.

jawaban dari “mengapa”. Dari tinjauan empat sebab ini, bila kita gunakan dalam meninjau kalimat, “manusia adalah hewan yang berakal”, maka “akal” menjadi sebab materi dari bentuk “manusia”, demikian juga “panas” menjadi sebab materi dari adanya “memuai”. Jika relasi antara substansi dan predikasi itu bisa ditemukan dan wujudnya niscaya maka pengetahuan ini bisa disebut dengan pengetahuan *darūrī*. Dari empat kategori sebab dan keharusan adanya universalia maka bisa dibuat sebuah penegasan bahwa syarat-syarat terbentuknya ilmu *darūrī* dalam nalar *burhān* ada dua, yakni Universalia dan *idrāk al-sabāb*.

Pertanyaanya, bagaimana ketika ditemukan adanya sebuah pernyataan yang berasal dari pengetahuan partikular, tapi empat kategori sebab tersebut ada pada relasi substansi dan predikasi? Misalnya ada pernyataan yang, “besi bila dipanaskan memuai. Kendati ini bersifat pasti relasi kausalitasnya tapi pernyataan ini belum berfaedah pengetahuan, karena besi adalah pengetahuan kita yang masih partikular. Agar menjadi universal maka universalia besi harus ditemukan terlebih dahulu agar bisa dicapai pengetahuan yang sifatnya universal. Kemudian jika pertanyaanya, bagaimana jika dibalik, yakni pernyataan yang berangkat dari alur akibat ke sebab, misalnya dalam pernyataan, “besi ini memuai”. “memuai” terjadi karena adanya “panas”. Maka besi ini “panas”. Dalam pernyataan di atas, akibat didahulukan atas sebab, yakni “memuai” adalah akibat “panas”.

Jika ada pernyataan, besi bila dipanaskan memuai ada alur yang bergerak dari sebab ke akibat seperti pernyataan besi bila dipanaskan memuai, dimana panas menjadi sebab atas pemuaiian, ditinjau dari kausalitasnya bersifat niscaya tapi jika dibalik pernyataannya besi ini memuai dan memuai akibat panas kemudian besi ini panas, maka alur yang kedua—yakni dari akibat ke sebab—belum tentu berfaedah niscaya. Mengapa demikian? Hal itu karena mematok adanya pemuaiian karena adanya panas juga belum tentu, karena pemuaiian bisa saja terjadi karena adanya panas itu sendiri dan juga bisa karena adanya “pemukulan secara terus menerus hingga menjadikan pemuaiian. Oleh karena itu cara berfikir yang bergerak dari akibat ke sebab faedah ilmunya masih dalam tingkat *imkan* (kemungkinan saja dan tidak pasti) saja, karena bisa saja akibat yang sama tapi bisa jadi timbul dari sebab yang berbeda. Sedangkan cara berfikir yang bergerak dari sebab ke akibat, yakni dalam kalimat besi bila

dipanaskan akan memuaskan, ini berfaedah niscaya karena efek dari panas bisa langsung disaksikan secara empiris.²⁷

Dengan demikian ilmu *ḍarūrī* dalam nalar *burhān* adalah ilmu yang didasarkan dari universalia sedangkan unsur dalam ilmu *ḍarūrī* ini ada dua, yakni adanya universalia itu sendiri dan adanya relasi sebab akibat (*idrāk al-sabāb wa al-musabāb*), ditambah dengan cara gerak berfikir yang bergerak dari sebab ke akibat.

ILMU *DARŪRĪ* DALAM NALAR *BAYĀNĪ*

Jika nalar *burhān* mengandalkan kekuatan akal sebagai poros utama untuk mencapai pengetahuan, maka berbeda halnya dengan nalar *bayānī*. Dalam nalar ini *naṣ* (teks) menjadi poros untuk mencapai pengetahuan.²⁸ Istilah *naṣ* dalam hal ini bukan hanya terpaku pada satu acuan dalil-dalil yang ada dalam kitab suci dan as-sunnah, namun istilah *naṣ* dalam hal ini mengacu pada pada dua hal, yakni dalil yang bersifat *qaṭʿī* yang tertera dalam kedua sumber kitab, yakni al-Qurʿan dan al-sunnah dan ijtihad. Pengambilan argumen yang berbasis pada dalil-dalil *qaṭʿī* yang ada dalam al-Qurʿan dan al-Sunnah yang itu tidak butuh tambahan penjelasan lagi dan pengambilan argumen yang berbasis pada dalil-dalil namun dalil-dalil tersebut karena pengungkapannya masih bersifat abstrak dan belum bisa dipahami kejelasannya maka diperlukan adanya ijtihad. Oleh karena itu *naṣ* dalam pengertian ini ada dua, yakni al-Qurʿan dan al-sunnah dan ijtihad itu sendiri.

Karena pengambilan argumennya berdasar pada *naṣ* sebagai porosnya maka dalam nalar *bayānī* diperlukan satu ketrampilan dalam bahasa *naṣ* itu sendiri, yakni bahasa arab.²⁹ Pengambilan argumen yang berdasar pada dalil *qaṭʿī* harus

²⁷ Faedah *burhān* yang berangkat dari sebab ke akibat disebut *burhān limmiyat* sedangkan faedah *burhān* yang bergerak dari akibat ke sebab disebut *burhān inniyat*. Lihat Mudlofar, *mantiq*, 353-355. Dalam istilah al-Jābirī, masalah *burhān Inniyat* disebut dengan “*raisonment*” (*istidlālī*), yang biasanya berangkat dari cara berfikir induksi. Lihat Al-Jābirī, *Bunyat al-ʿAql al-Arabī*, 390-391.

²⁸ Kesimpulan ini kami dapat dari hasil resum al-Jābirī di bab *madkhal; mā al-bayān?*. Al-Jābirī, *Bunyat al-ʿAql al-Arabī*, 13-40.

²⁹ Pra syarat harus bisa bahasa arab karena al-Syafii telah merumuskan di awal kitabnya bahwa al-Qurʿan adalah kitab berbahasa arab. Oleh karena itu cara-cara penafsiran terhadap al-Qurʿan dalam bentuk apapun harus didahului dengan pengetahuan penafsir atas bahasa al-Qurʿan itu terlebih dahulu, yakni bahasa arab. Pengelasan ini sebagaimana dikatakan oleh al-Syafii sebagai peletak nalar bayānī dalam kitabnya al-Risalat. Lihat Muḥammad Bin Idrīs al-Syafī, *al-Risālat*. Taḥqīq Wa Sharh: Aḥmad Muḥammad Shākīr. (Beirūt: Dār al-kutub al-ʿAlamiyah, T.th), 46.

memahami dulu bahasa arab. Demikian juga memahami ungkapan al-Qur'an dan al-Sunnah yang masih abstrak juga memerlukan ketrampilan bahasa arab agar penafsir, tepatnya “pembayan”, bisa mencapai makna yang diinginkan oleh *naṣ* (makna *murād*).

Jika nalar *burhān* peletak dasarnya adalah Aristoteles dan dipakai sebagai cara-cara berfikir orang-orang yang ada di Barat (Andalusia), maka peletak dasar dari nalar *bayān* adalah al-Syafi'i dan dipakai sebagai cara-cara berfikir oleh orang-orang Timur. Dengan demikian, kriteria ilmu *darūrī* dalam nalar bayan akan ditelusuri dalam pemikiran al-Syafi'i, khususnya dalam karya *master piece* nya *al-Risālat*. Dalam karya ini al-Syafi'i membagi penjelasan atas nash menjadi lima, yakni apa yang telah dijelaskan oleh Allah dalam *naṣ* nya yang bersifat *qaṭ'ī*, *kedua* apa yang tekag dijelaskan oleh Allah namun masih global kemudian diserahkan kepada al-Sunnah untuk menjelaskanya. *Ketiga*, apa yang dijelaskan oleh Allah tapi seluruh penjelasan itu masih sangat global kemudian diserahkan kepada al-sunnah untuk merincinya. *Keempat*, Sunnah murni yang berisi tentang ahklaq. Dan *kelima*, ijtihad yang berisi *qiyās* atas apa yang ada pada empat sumber di atas dengan kejadian-kejadian baru yang ada dalam kehidupan manusia.³⁰

Dari kelima kategori tersebut maka empat menjadi pokok dan satu menjadi metode. Maksud metode dalam hal ini adalah metode menyambungkan antara apa yang ada dalam nash dengan apa yang ada dalam realitas. Proses penyambungan ini menggunakan prinsip “*amāliat al-muqārabat*” (praktek pendekatan dua entitas dan disamakan dengan cara penyamaan sifat yang ada pada keduanya), yang kemudian ini disebut sebagai *qiyās*.³¹

Jika yang di*qiyās*kan adalah al-Qur'an maka bisa jadi pengetahuan ini, menurut orang *bayāni*, lebih bisa diterima karena al-Qur'an menjadi sumber tertinggi dan mu'jizat yang diterima oleh orang muslim seluruh dunia. Namun bagaimana

³⁰ Al-Jābirī, *Bunyat al-'Aql al-Arabī*, 23. Lihat juga penjelasan dalam kitabnya al-Syaffi bagian-bagian bayan dan cara-caranya dalam, al-Shāfi'ī, *Risālat*, 21-22.

³¹ Penting untuk dicatat bahwa *qiyās* yang ada dalam hal ini adalah *qiyās* fikih yang berbeda dengan *qiyās burhān* yang ada dalam nalar *burhānī*. *Qiyās burhān* mencari universalialia-universalialia yang ada dalam hal-hal partikular dan meletakkan predikasi pada yang bersifat esensial sedangkan *qiyās* fikih adalah penyamaan atas partikular satu dengan partiklar yang lain dan dicari kesamaan sifat atas keduanya. Setelah ini tercapai kemudian akan dicari predikasi atasnya berdasarkan predikasi yang telah ditetapkan oleh nash. Oleh kaum burhan qiyas seperti ini disebut dengan logika *tamṭilī* untuk membedakan dengan logika *istintāḥī* dan logika *istiqrā'ī*.

tentang al-Sunnah dimana sumber kedua setelah al-Qur'an ini baru dikodifikasi setelah dua abad setelah masa kenabian. Untuk mengukur kebenaran al-Sunnah yang akan dipakai sebagai praktek *qiyās*, maka al-Syafii mematok satu metode untuk menguatkan al-sunnah sebagai dasar *qiyās* pada proses selanjutnya. Metode penegasan untuk menguatkan al-sunnah ini kemudian disebut dengan *ijma'*.³²

Dalam kasus *ijma'* inilah tersimpan ilmu *ḍarūrī* dalam nalar *bayān*, yakni pengetahuan yang bersifat niscaya kebenarannya adalah pengetahuan yang diperoleh melalui “jumlah orang yang mengatakannya”.³³ Adapun jumlah yang diakui untuk keabsahan dalam nalar *bayān* ini jumlah dibatasi minimal tiga orang dan maksimal tak terbatas. Misalnya ada tiga orang saja yang mengatakan bahwa ada sunnah Rasul berbunyi demikian dan demikian maka kendati kita tidak pernah melihatnya, maka pengetahuan kita tentang sunnah yang kita dengar dari tiga orang tersebut sudah menjadi pengetahuan niscaya dan *ḍarūrī*.

Kemudian, al-Shāfi'ī membuat kualifikasi atas orang yang mengatakan kebenaran, yang membentuk *ijmā'*. Kualifikasi tersebut seperti sudah terkenal *tsiqqat* (bisa dipercaya), adil dalam kepribadiannya, *ḍābit* (dikenal kuat hafalannya). Jika saja tiga orang tersebut di atas mengatakan sesuatu dan kemudian perkataannya bertentangan dengan satu orang yang sudah terkenal kualifikasinya, maka pendapat seseorang tersebut bisa mengalahkan pendapat tiga orang, karena masalah kualifikasi tersebut. Dengan ini maka kebenaran sesuatu bukan ditentukan dari penyaksian-penyaksian diri atas obyek tapi ditentukan oleh sesuatu di luar obyek, seperti *ijmā'*.

Dari aspek ini, kekuatan-kekuatan akal tidak diberi porsi yang memadai untuk mengeluarkan potensi-potensinya secara mandiri. Akal diposisikan sebagai penjelas saja dan duduk di bawah kebenaran-kebenaran mayoritas (*ijmā'*) yang mengelilinginya. Kebenaran-kebenaran dalam *ijma'* ini kemudian menjadi dasar bagi adanya *qiyās-qiyās* baru dalam wilayah kehidupan manusia.

³² Penjelasan al-Shāfi'ī tentang *ijmā'* ini ada dua hal; *pertama*, berkaitan dengan penentuan hadits Nabi, dimana tidak ada perselisihan (*ijtimā'*) di dalam matannya. *Kedua*, tentang masalah fikih. Dalam masalah fikih ini, al-Syafii menginginkan adanya kesepakatan dalam masalah *istinbat* dan *qiyas*. Namun al-Syafii tidak membolehkan adanya *ijma* dan *qiyās* selagi masih ada al-Qur'an dan hadits. Lihat al-Shāfi'ī, *Risālat*. 599.

³³ Sebagaimana dalam ungkapan al-Shāfi'ī, “*wa nahkumu bi al-ijmā'i wa al-qiyāsi, wa huwa adl'afu min hadza, walākinnahā manzilat al-ḍarūrī*” (kita akan menghukumi dengan *ijmā'* dan *qiyās*, walau *ijma* dan *qiyas* itu selemah-lemahnya dari pada al-Qur'an dan al-Hadits, tapi *ijmā'* dan *qiyās* itu menempati posisi ilmu *ḍarūrī*). *Ibid.*, 599.

Bagaimana maksud akal tidak aktif melakukan penemuan-penemuan diri dalam wilayah aktual namun hanya menyandarkan pada *ijmā'* atau pendapat mayoritas sebagai sandaran berfikirnya? Untuk menjawab masalah ini, ada satu hal yang menjadi unsur dalam ilmu *ḍarūrī* dalam nalar *bayānī*. Unsur tersebut adalah *al-aṣl wa al-furū'*. Masalah *al-aṣl* ini menempati dua hal dalam perannya menentukan kedloruriahannya ilmu. Peran *pertama*, sebagai *uṣūl*, dalam pengertian sumber pengetahuan. Dalam nalar *bayānī*, *uṣūl* ini terpaku pada dua hal, yakni al-Qur'an dan as-sunnah sebagaimana telah dijelaskan dalam kitab *al-Risālat*. *Kedua*, *uṣūl* dalam pengertian *ijmā'* dan *qiyās* yang ada dalam fikih yang akan dipakai untuk meng-*qiyās*kan lagi kepada hal-hal baru.³⁴

Dari alur di atas bisa diringkas skemanya menjadi, al-Qur'an bertindak sebagai “pangkal pemikiran” (*aṣl al-tafkīr*) yang akan dipakai sebagai pijakan berfikir, kemudian sunnah yang ditopang dengan *ijmā'* untuk mendukung kebenaran-kebenaran atau kesahihannya, kemudian dari keduanya akan dipakai untuk melakukan ijtihad dalam kasus-kasus baru. Ijtihad dalam pengertian ini adalah menyamakan kasus baru dengan bunyi teks yang ada dalam al-Qur'an sebagaimana yang kita sebut di awal dalam istilah “*amāliyat al-muqārabat*” atau *qiyās* fikih itu sendiri.

Dalam praktek *amāliyat al-muqārabat* ini, penyamaan antara *aṣl* dan *furū'* dalam hal hukum sudah menjadi ilmu *ḍarūrī*. Misalnya dalam kalimat, “khamr adalah haram, khamr memabukkan, maka setiap yang memabukkan adalah haram”. Atau bisa juga dalam kalimat, “setiap yang memabukkan adalah haram, khamr memabukkan, maka *khamr* adalah haram”. Kemudian dalam kata “memabukkan” tersebut, dimana menjadi prediksi khamr, akan dipakai untuk melakukan “*amāliyat al-muqārabat*” dalam kasus-kasus lainnya. Jika saja ditemukan benda selain *khamr* yang punya prediksi yang sama maka hukum dan ketetapanya bisa disamakan dengan khamr.

Dalam kasus hukum dan ketetapan atas *khamr* tersebut, *khamr* tidak bertindak sebagai universalia sebagaimana ada dalam *qiyās burhān*, melainkan hal yang bersifat partikular. Namun hal yang sifatnya partikular ini, dalam *qiyās* fikih, sudah berfaedah pengetahuan. Inilah yang kami sebut pertentangan *ked*

³⁴ Sebenarnya masalah *uṣūl* ini tidak hanya terjadi pada masalah fikih saja, namun juga terjadi pada bidang bahasa seperti nahwu, bidang kalam, dan fikih sendiri. Namun kami tidak membahas *uṣūl* dalam berbagai bidang tersebut sebagai model argumennya, namun membahas *uṣūl* sebagai unsur saja untuk melihat sisi ilmu *ḍarūrī* dalam nalar *bayānī*.

*arūrī*ahan ilmu antara *burhān* dan *bayān*. Dalam *burhān* hal yang partikular tidak bisa berfaedah pengetahuan namun dalam *qiyās* fikih hal yang partikular bisa berfaedah pengetahuan.

Kemudian dalam hal prediksi atas substansi, seperti dalam kata “memabukkan” tidak mengharuskan adanya relasi kausalitas atasnya. Namun dalam hal qiyas *burhān*, prediksi atas substansi mengharuskan adanya relasi kausalitas, sebagaimana dalam contoh yang kami sebut di awal bahwa memuai karena ada sebab panas, atau disebut manusia karena adanya akal. Dalam kasus nalar *bayān* ini, relasi kausalitas antara keharaman dan *khamr* tidak menjadi persyaratan. Maka untuk jawaban mengapa atas pertanyaan, mengapa diharamkan, maka jawabannya adalah karena *khamr*. Berbeda halnya ketika dalam *qiyās burhān* ditanyakan, mengapa memuai, maka jawabannya adalah karena adanya panas, dan bukan karena besi atau logam. Jawaban mengapa dalam kasus nalar *bayān* bersifat “*istkrār*” (pengulangan) saja, yakni pengulangan jenis akibat yang ada pada prediksi dijawab dengan kembali ke substansi, sedangkan dalam nalar *burhān*, jawaban mengapa yang ada pada prediksi akan dijawab dengan penelusuran pada sebab (*Idrāk al-sabāb*).

PERBEDAAN UNSUR PEMBENTUK NALAR *BAYĀNĪ* DAN NALAR *BURHĀNĪ*

Dari pemaparan tentang cara-cara nalar *bayānī* membentuk sistem pengetahuan manusia, perbedaan antara keduanya adalah terdapat pada syarat-syarat pembentukannya. Nalar *burhān* mematok dua syarat, yakni keharusan adanya “universalia” dalam substansi ketika ingin memberi prediksi kepadanya. Pembentukan universalia ini dikandung maksud agar ketika meletakkan prediksi dalam substansi, acuan-acuan partikular dalam substansi tersebut bisa tercakup semua dari adanya universalia tersebut. Sehingga ketika prediksi itu sudah ditetapkan kepadanya maka hal yang diacu oleh universalia bisa memberi ketetapan yang sama pada acuan partikular tanpa harus menguji masing-masing partikular.

Adapun syarat yang kedua adalah relasi antara substansi dan prediksi yang dilekatkan kepadanya ada hubungan kausalitas. Relasi kausalitas ini untuk memberi kepastian bahwa prediksi tersebut memang telah menjadi predikat substansi dan bukan berasal dari prediksi yang diambil secara acak. Dengan

persyaratan kausalitas tersebut menunjukkan bahwa antara keduanya memang terjadi hubungan yang sifatnya pasti. Oleh karena itu, nalar *burhān* mematok dua unsur yang harus ada dalam pembentukan pengetahuan, yakni prinsip universalialia sebagaimana ungkapan Aristoteles yang mengatakan, “*lā ilmā illā bi al-kullī*” (tidak ada pengetahuan kecuali diperoleh dengan universalialia) dan “*idrāk al-sabāb*” (menemukan relasi kausalitas antara substansi dan predikasi).

Sedangkan dalam nalar *bayāni* berbeda sepenuhnya. Nalar *bayāni* tidak mensyaratkan adanya universalialia dalam substansi. Bahkan dalam nalar ini, partikularitas bisa ditetapkan menjadi “pengetahuan”. Sehingga pengetahuan kita akan hal lainnya di luar partikularitas tersebut masih harus menelusuri satuan-satuannya. Dengan cara seperti ini, sudah terjadi perbedaan antara keduanya, bahkan perbedaan itu menunjuk pada pertentangan (*tanāqud*). Adapun persyaratan predikasi yang harus melekat relasi kausalitas padanya, bukan menjadi keharusan. Bahkan peletakkan predikasinya sama sekali tidak ada relasi kausalitas. Hal inilah apa yang disebut oleh al-Jābirī dengan istilah prinsip keserbabolehan (*asās al-tajwīz*) dalam nalar *bayān*.³⁵

Dengan model penalaran seperti ini, maka nalar *bayān* mematok satu unsur saja dalam pembentukan pengetahuan manusia, yakni keharusan adanya *al-aṣl* terlebih dahulu. Adapun cara-cara diperolehnya *al-aṣl* adalah dari nash itu sendiri. Dengan ini maka nalar *bayān* menjadikan nash sebagai *ashl al-tafkīr* dalam segala hal. Kemudian setelah diperoleh *al-aṣl* sebagai pijakan dalam dalil-dalil nash akan dicari predikasi yang melekat pada *al-aṣl* tersebut. Predikasi itu bertindak sebagai acuan untuk melakukan praktek analogi atau *qiyās* dalam substansi-substansi baru di luar apa yang telah ditegaskan oleh *naṣ*.

Dari pertentangan ini, apa sebenarnya yang menjadi akar persoalan dari keduanya? Akarnya sebenarnya terletak pada sumber argumen yang dianggap meyakinkan dari kedua nalar tersebut. Dalam nalar *burhān*, sumber argumen itu dibagi menjadi kategori, yakni sumber yang meyakinkan (*yaqīniyat*) dan sumber yang tidak meyakinkan (*ghoiru yaqīniyat*). Sumber *yaqīniyat* terdiri dari lima, yakni *awwāliyat* (hal-hal yang sifatnya primer). *Awwāliyat* ini sifatnya bisa pengetahuan akal murni dan juga bisa dari pengalam empiris. Pengetahuan kita yang terdapat

³⁵ Otoritas keserbabolehan adalah terpisahnya relasi kausalitas antara substansi dan predikasinya. Prinsip keserbabolehan ini sudah menempati posisi “ilmu *ḍorūrī*” dalam nalar *bayāni*, sedangkan dalam nalar *bayāni* ditolak secara tegas. Lihat tentang otoritas keserbabolehan dalam Al-Jābirī, *Bunyat al-'Aql al-Arabī*, 561.

dalam ungkapan, “keseluruhan lebih besar dari pada sebagian” adalah model pengetahuan empiris. Kemudian pengetahuan akal murni tanpa diiringi kejadian sebelumnya seperti dalam ungkapan, “manusia mustahil berada dalam dua tempat dalam waktu bersamaan”. Pengetahuan ini tidak melalui pengalaman empiris untuk bisa mengatakannya, bahkan bisa melalui pengandaian-pengandaian tentang wujud yang kemudian bisa disimpulkan dalam pernyataan tersebut. *Kedua* adalah *musyāhadat* dan *tajribat*. Kedua sumber ini saling menopang satu sama lain. Ketiga *fiṭriyat* (instingtif), keempat *hadasiyat* (intuitif), dan kelima *mutawāṭirat* (perkataan banyak orang). Kelima sumber ini menjadi epistemologi dalam setiap pengungkapan untuk membentuk *qiyās burhān*.

Sedangkan nalar *bayān* mengacu kepada sumber argumen yang berbeda. Mereka kaum bayan sudah mematok satu saja sebagai sumber ergumennya yakni *naṣ*. Maka sumber *naṣ* ini berposisi sebagai satu-satunya epistemologi dalam nalar *bayān*. Dengan patokan satu epistemologi ini, pengetahuan yang diperoleh dari lima sumber argumen yang ada dalam nalar *burhān* tidak dianggap sebagai pengetahuan yang bisa memberi ketetapan sampai ada keselarasan dengan dalil *naṣ* atau bisa di-*qiyāskan* kepadanya.

PENUTUP

Dari penelusuran tentang perbedaan antara model ilmu *ḍarūrī* dalam dua epistem, yakni *burhānī* dan *bayānī*, maka pembahasan ini bisa disimpulkan sebagai berikut.

Pertama, unsur-unsur pembentuk ilmu *ḍarūrī* dalam epistem *burhānī* terdiri dari dua unsur saja, yakni *universalia* dan *idrāk al-sabāb* dan ditambah cara kerja berfikir yang bergerak dari sebab menuju ke akibat. Sedangkan ilmu *ḍarūrī* dalam epistem *bayānī* mematok satu unsur saja, yakni *amāliyat al-muqārabat* dengan berpatok pada *al-aṣl* dan *al-furū'*. Adapun mata air yang menjadi sumber argumen, epistem *burhān* mematok lima sumber yang akan berfaedah niscaya, yakni *awwāliyat*, *tajrībiyat*, *mushāhadat*, *fiṭriyat*, dan *ḥadāsiyat*. Sedangkan sumber argumen pada epistem *bayān* hanya satu, yakni *nash* (al-Qur'an dan as-sunnah). Dengan unsur-unsur yang menjadi pembentuk ilmu *ḍarūrī* dari kedua nalar tersebut, ilmu *ḍarūrī* dalam nalar *burhān* merupakan wacana akal murni, ilmiah, dan bersifat historis. Sedangkan ilmu *ḍarūrī* dalam nalar *bayān* lebih bersifat normatif dan bisa

a historis. Rasa kebenaran dalam nalar *bayān* ini lebih dikendalikan oleh kaharusan kebenaran wahyu dari pada kebenaran yang memang berangkat dari kenyataan kebenaran obyeknya. Hal demikian ini karena adanya perasaan teologis umat Islam sendiri tentang kitab sucinya. Namun perasaan teologis ini melanggar ketertiban yang menjadi arena kebenaran-kebenaran dalam wacana akal. Menurut penulis, hal demikianlah yang menjadi akar dari lahirnya semangat gerakan pendekatan agama yang cenderung pada aspek normatif dan bukan historis.

Kedua, adapaun perbedaan ilmu *ḍarūrī* dari kedua epistem tersebut adalah pada “keniscayaannya”. Niscaya dalam pengertian epistem *burhān* adalah harus ada relasi kausalitas dan prinsip universalia sedangkan pada epistem *bayān* tidak mensyaratkan keduanya namun hanya berpatok pada ditemukannya sebuah kehurusan pengetahuan yang ada keselarasannya dengan *naṣ*. Dari kedua perbedaan ini, kepastian pengetahuan dalam nalar *burhān* berpusat pada manusia sebagai poros penentunya. Dari sini manusia menjadi pusat pengetahuan dengan kemampuan temuan-temuannya yang berpatok pada dua unsur pembentuk kebenaran pengetahuan. Berbeda dengan nalar *bayān*. Dalam nalar ini Tuhan menjadi pusat kebenaran dimana wahyu menjadi perantara kebenaran yang akan dipakai manusia. Namun kemutlakan kebenaran wahyu itu direduksi dengan teknik yang melanggar cara-cara yang menjadi alat kebenaran akal. Bukankah selama ini antara wahyu dan akal tidak ada pertentangan.?

DAFTAR RUJUKAN

- Ahḍarī (al), Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān. *Sulām al-Munawraq*. Kediri: Madrasat Hidāyat al-Mubtaḍīn, th.
- Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqhasid: Pendekatan Sistem*. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015.
- Baso, Ahmad. *NU Studies: Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam Dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Isey dari Baso dengan tema, “NU Menulis Ulang Ushul Fikih Sebagai Pencerahan Pemikiran”. Jakarta: PT Gelora Aksara Pratama, 2006.
- Ghazālī (al), Abū Ḥamid. *Qisṭās al-Mustaqīm: al-Mawāzin al-Khamsat Li al-Ma’rifat Fī al-Qur’ān*. Damasqus: Maṭba’ah ‘Alamiyah, 1993.
- Jābirī (al), Muḥammad ‘Abid. *Bunyat al-Aql al-‘Arabī: Dirāsat Tahliīyat Naqḍīyat li Nudhmi al-Ma’rifat Fī Thaqaḍat al-‘Arabiyah*. Beirut: Markāz Dirāsat

al-Waḥdat al-‘Arabiyah, 2001.

_____. *al-‘Aql al-Akhlāq al-‘Arabi: Dirāsat Tahlīliyat Naqḍiyat Linudhm al-qiyām Fī al-Tsaqafat al-‘Arabiyat*. Beirut: Markāz Dirāsat al-Waḥdat al-‘Arabiyah, 2001.

Kertanegara, Mulyadi. *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.

Khalimi. *Logika: Teori Dan Aplikasinya*. Jakarta: Anggota IKAPI, 2011.

Mudlofar, Ridlo. *Mantiq*. Najf: Jami’at muntadi al-Nasyr Wa Kulliyat al-fiqh, th.

Ṣadrā, Mulla. *Ḥikmat al-Arshiah*. Terj. Dimitri Mahayana Dan Dedi Juniardi, *Kearifan Puncak*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Shāfi’ī (al), Muḥammad Bin Idrīs. *al-Risālat*. Taḥqīq Wa Sharh: Aḥmad Muḥammad Shākir. Beirut: Dār al-kutub al-‘Alamiyah, th.