

*There are three epistemological systems of Arab thought in the classical period. Al-Jabiri called them the system of indication or explication (Bayân), the system of illumination or gnosticism (Irfân), and the system of demonstration or inferential evidence (Burhân). Historically, Burhân is the earliest within Arab thought. It became dominant in the so-called indigenous sciences: philology, jurisprudence and legal sciences (fiqh), Qur'anic sciences, and dialectical theology (kalâm). Irfân is based upon what is termed "inner revelation and insight" as an epistemological method. These practices include Sufism and Shi'i thought. Irfan as epistemological system also based upon the dichotomy of the obvious or manifest (zhâhir) and esoteric or latent (bâthin). Finally, the epistemological system of demonstration (Bayân) based on inferential evidence, having its origins in Greek thought, especially Aristotle. This article is intended to discuss more about these three epistemological systems of Arab thought and their implication in islamic education.*

**Keyword:** *Bayâni, Irfâni, dan Burhâni.*

## **NALAR BAYÂNI, 'IRFÂNI, DAN BURHÂNI DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KEILMUAN PESANTREN**

65

***Sembodo Ardi Widodo***

### **A. Pendahuluan**

Tradisi keilmuan Islam secara global dapat dipetakan dalam tiga kategori: *Bayâni, Irfâni, dan Burhâni*. Ketiga istilah ini, walaupun secara literal sudah ada dalam berbagai teks keislaman, seperti dalam al-Qur'an, bahasa Arab, filsafat, dan kalam, namun ketiga istilah tersebut muncul sebagai suatu bentuk penalaran atau epistemologi keilmuan Islam baru belakangan ini ketika Muhammad Abed al-Jabiri melakukan dekonstruksi atas tradisi keilmuan Islam dalam proyek "Kritik Nalar Arab"-nya.

Al-Jabiri, yang telah banyak bergumul dengan tradisi filsafat Barat, khususnya pemikiran-pemikiran filsafat yang berkembang di Prancis, seperti strukturalisme dan post strukturalisme serta pemikiran-pemikiran filsafat lainnya mencoba “membongkar” bangunan keilmuan Islam (klasik) dengan pisau analisis atau pendekatan yang bisa dikatakan jarang digunakan oleh ilmuwan-ilmuan muslim lainnya, yaitu dengan menggunakan analisis: strukturalisme, sejarah, dan kritik ideologi.<sup>1</sup>

Namun demikian, tulisan ini tidak dimaksudkan semata-mata untuk mengkaji dan mengkritisi pemikiran al-Jabiri secara mendalam, tetapi hanya akan menelaah konsep *Bayâni*, *Burhâni*, dan *Irfâni* dalam sebuah diskursus yang lebih umum, dan mencari implikasinya dalam pendidikan pesantren.

## B. Konsep Nalar *Bayâni*, *Irfâni*, dan *Burhâni*

### 1. Nalar *Bayâni*

Kata *Bayân* yang terdiri dari huruf-huruf *ba – ya – nun*, secara lughawi mengandung lima pengertian; 1) *al-washl*, 2) *al-fashl*, *al-bu'du* dan *al-firaq*, 3) *al-zuhur* dan *al-wuduh*, 4) *al-fashahah* dan *al-qudrah* dalam menyampaikan pesan atau maksud, 5) manusia yang mempunyai kemampuan berbicara fasih dan mengesankan.<sup>2</sup>

Dalam wacana tafsir, kata *Bayân* ini dipahami oleh para mufasir dalam arti yang berbeda-beda, yaitu dalam mengartikan kata *Bayân* yang ada dalam surat al-Rahman ayat 4. al-Alûsi, misalnya dalam tafsir *Rûh al-Ma'âni*, menafsirkan *Bayân* adalah berbicara fasih dalam mengungkapkan isi hatinya. Selain itu, *al-Bayân* juga berarti kebaikan

<sup>1</sup> Lihat, al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: Lkis, 2000), p. 19-20.

<sup>2</sup> Pengertian ini tersebut dalam kitab “Lisan al-Arab”. Selanjutnya lihat, Muhammad Abid al-Jâbiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah li Nudhumi al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyyah*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1990), p. 16-19. Namun demikian, dalam sistem pemikiran *Bayâni* bisa dibedakan antara *Bayân* sebagai metode dan pandangan (*ru'yah*). Yang pertama berarti *al-fashl* dan *al-izhar*, sedang yang kedua berarti *al-infishal* dan *al-zuhur*.

dan kejelekan, atau jalan petunjuk dan jalan kesesatan, atau ilmu dunia dan ilmu akhirat, atau nama-nama segala sesuatu, atau juga berbicara dengan bahasa yang bermacam-macam.<sup>3</sup>

Tidak jauh berbeda dengan pendapat ini adalah apa yang dikatakan oleh al-Razi, yaitu bahwa *Bayân* adalah pandai berbicara sehingga orang lain dapat memahaminya. Namun demikian, *Bayân* juga berarti al-Qur'an itu sendiri, karena al-Qur'an juga disebut *al-Bayân*.<sup>4</sup> Sementara itu, al-Syaukani memaknai *Bayân* sebagai kebaikan dan kejelekan, dan bisa juga berarti penjelasan tentang yang halal dari yang haram.<sup>5</sup>

Dalam perspektif linguistik, suatu perspektif yang berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh para mufasir di atas, Syed Muhammad Dawilah al-Edrus membedakan secara hirarkhis *Bayân* dengan *Lisân* dan *Kalâm*. Dalam perspektif ini, *Bayân* merupakan kemampuan mengartikulasi melalui tanda-tanda atau simbol-simbol. Kemampuan ini bersifat universal, dimiliki oleh semua manusia, dan secara historis-sosiologis kemampuan mengartikulasikan tanda-tanda ini telah diekspresikan manusia dalam bahasa-bahasa tertentu. Sedangkan *Lisân* adalah bahasa, baik itu bahasa Arab, Persi, Yunani, dan bahasa-bahasa lainnya yang ada di dunia ini. Ia merupakan bahasa yang dipakai oleh masyarakat tertentu, bersifat khusus dan unik. Oleh karenanya, *Lisân* terkait erat dengan dimensi social dan budaya. Kemudian *Kalâm* adalah pembicaraan antara seseorang dengan pasangannya bicarannya. Suatu pembicaraan (*Kalâm*) dimungkinkan terjadi antara seseorang dengan patnernya dalam kerangka pembicaraan yang disampaikan dalam satu bahasa (*Lisân*). Dari sini, secara hirarkhis dapat dipahami bahwa *Bayân* itu bersifat umum (universal), yang kemudian diturunkan dalam bentuk

<sup>3</sup> Lihat, al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz 29, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), p. 151-152.

<sup>4</sup> Lihat, al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, juz 29, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), p. 86-87. Pada prinsipnya wacana al-Quran adalah *Bayân*, bukan saja karena al-Quran itu kalam yang *mubin*, *fashih*, dan *baligh* sampai pada tingkat *al-i'jaz* (*mu'jizat*) tetapi juga karena ia *Bayân* mengenai hukum-hukum syari'ah. Lihat, al-Jabiri, *Bunyah...*, p. 22.

<sup>5</sup> Al-Syaukani, *Fath al-Qadir*, Juz 5, (Beirut: Dar al-Fikr, t. t.), p. 131.

*Lisân* atau bahasa-bahasa tertentu, dan lebih khusus lagi, *Lisân* ini dijadikan wadah oleh seseorang dengan patnernya dalam pembicaraan-pembicaraan (*Kalâm*) tertentu.<sup>6</sup>

Imam al-Syafi'i mengklasifikasikan *Bayân* dalam al-Qur'an menjadi lima tingkatan. 1) *Bayân* yang tidak memerlukan *Bayân*, karena sudah jelas dengan sendirinya. 2) *Bayân* yang sebagiannya masih samar (*mujmal*) lalu dijelaskan oleh sunah. 3) *Bayân* yang semuanya masih samara, dan kadang-kadang dijelaskan oleh sunah. 4) *Bayân* sunah, yang mana kita wajib memegangnya karena Allah telah memerintahkan kita agar taat kepada Rasulullah. 5) *Bayân* ijtihad, yang diperoleh melalui qiyas terhadap apa yang sudah ada dalam al-Quran dan sunah.<sup>7</sup> Inilah klasifikasi *Bayân* dalam wilayah ushul fiqh.

Dari tingkatan *Bayân* ini, al-Syafi'i menyimpulkan tiga "ushul", yaitu al-Qur'an, sunah, dan qiyas. Kemudian ditambah satu dasar lagi

<sup>6</sup> Syed Muhammad Dawilah al-Edrus, *Islamic Epistemology : An Introduction to the Theory of Knowledge in al-Qur'an*, (Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia, 1992), p. 103-104.

<sup>7</sup> Al-Jabiri, *Bunyah...*, p. 23. Menurut Louay Safi, al-Syafi'i tidak membuat suatu tipologi *Bayân* secara eksplisit, namun dia membedakan tiga level *Bayân*. Pertama, *Bayyin* (*the clear text*). Tipe teks ini telah jelas bagi mereka yang memahami bahasa teks tersebut, karena tidak memerlukan penjelasan lebih lanjut. Kedua, *Zhâhir* (*apparent*). *Zhâhir* berarti sesuatu pernyataan yang jelas dengan sendirinya, tidak memerlukan qarinah, tetapi mengandung ambiguitas karena bisa melahirkan lebih dari satu penafsiran. Misalnya dalam surah al-Mâ'idah ayat 95 disebutkan "*ya aiyuha-l-ladzîna âmanû lâ taqtulu-s-shaïda wa antum hurum wa man qatalahu minkum muta'ammidan fajazâ 'un mitslu mâ qatala mina-n-na'ami yahkumu bihi dzawâ 'adlin minkum...*" Sumber ambiguitas dalam ayat ini adalah term "adl". Adil bisa diekspresikan menurut ukuran atau menurut nilai. Dalam hal ini, al-Syafi'i memilih ukuran sebagai dasar keadilan, karena pikiran akan langsung menangkap suatu keadilan dalam kaitannya dengan binatang ternak adalah soal ukurannya. Ketiga, *Mujmal* (*intricate*), yaitu suatu teks yang memerlukan qarinah dalam memahaminya. Kata salat, zakat, haji dan umrah yang terdapat dalam al-Qur'an (misalnya: Q.S. 4: 103; Q.S. 2: 196; Q.S. 2: 43) adalah *mujmal*, karena hal-hal yang lebih detail dan spesifik dari amalan-amalan ibadah ini tidak dapat disandarkan sepenuhnya dari ayat-ayat tersebut, akan tetapi dapat diketahui secara detail melalui keterangan-keterangan yang lain. Dari sini, dapat dipahami bahwa *Bayân* menunjuk pada sejumlah aturan dan prosedur guna menetapkan hubungan antara ekspresi bahasa dan makna yang dimaksud. Lihat lebih lanjut, Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, (Selangor: International Islamic University Malaysia Press, 1996), p. 37-38.

yang keempat yaitu *ijma'*. Dalam kerangka ini, *ijma'* dipandang lebih kuat dari pada *qiyas*, karena *qiyas* merupakan *ijtihad individual*, sedang *ijma'* merupakan kesepakatan para mujtahid, sehingga, secara hirarkis keempat *ushul* itu menjadi: *al-Qur'an*, *sunah*, *ijma'*, dan *qiyas*. Atau dapat dipilah lagi secara fundamental menjadi dua *ushul*, *nash* (*al-Qur'an* dan *sunah*) dan *ijtihad* (*ijtihad jamaah* dan *ijtihad individual*).<sup>8</sup>

*Qiyas* dalam pandangan *al-Syafi'i* berarti pencarian melalui tanda-tanda, suatu penyingkapan hukum yang secara praktis ada dalam *nash* yang masih tersembunyi, seperti persoalan menghadap ke arah kiblat bagi orang yang jauh dari Masjid *al-Haram*, maksudnya pada kondisi di luar jangkauan indera. Inilah awal pengertian *qiyas* dalam bentuknya yang pertama, yakni perpindahan dari tanda atau penunjuk (*dalil*) kepada yang ditunjuk atau hukum (*madlul*).<sup>9</sup> Dalam hal ini, ada dua pola signifikasi (*dalalah*) dalam *al-Qur'an*. Pertama, signifikasi penjelasan (*dalalah ibânah*), dan kedua, signifikasi penunjukan (*dalalah isyârah*). Apa yang dihasilkan oleh *qiyas* dengan kedua pola *dalalah* ini terbatas pada keserupaan dan kemiripan (*al-mumâtsalah dan al-musyâbahah*) terhadap realitas yang dicari hukumnya melalui prosedur *qiyas*. Kemiripan ini didasarkan kepada kuantitas, seperti hubungan yang sedikit dengan yang banyak dalam hukum pelarangan (*al-tahrîm*). Apabila yang sedikit haram, maka yang banyak pun haram. Namun demikian, relasi ini harus dipahami terbalik dalam penetapan hukum mubah dan halal. Artinya membolehkan yang banyak berarti membolehkan yang sedikit, tetapi tidak selalu benar untuk kebalikannya.<sup>10</sup>

Bagi *al-Syafi'i*, *qiyas* yang merupakan *ijtihad* yang sebenarnya adalah *qiyâs al-aulâ*, yakni *qiyas* yang didasarkan atas kemiripan fakta baru dengan dua fakta hukum dalam *nash* dengan membedakan sisi kemiripan salah satu dari kedua fakta tersebut yang kemudian ditentukan

<sup>8</sup> Al-Jabiri, *Bunyah...*, p. 23.

<sup>9</sup> Hasan Hanafi, *Hiwâr al-Ajyâl*, (Kairo: Daru Quba' li al-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Ta'uzi', 1998), p. 458-459.

<sup>10</sup> Lihat *Ibid.*, p. 459. Lihat juga, Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, Terj. Khoiron Nahdliyin, (Yogyakarta: LkiS, 1997), p. 79-80.

mana di antara kedua sisi kemiripan itu yang lebih utama menjadi obyek qiyas.<sup>11</sup>

Dalam pandangan al-Jabiri, qiyas (analogi) menempati posisi sentral dalam sistem pemikiran *Bayâni*, yang tidak saja teraplikasikan dalam lapangan fiqh, namun juga dalam bidang bahasa (balaghah dan nahwu) dan kalam. Dalam fiqh, qiyas dimaksudkan untuk mencari dan menetapkan hukum baru (*far'un*) dengan jalan merujuk secara analogis pada hukum *ashl* (hukum yang telah ada dalilnya dalam nash). Namun demikian, lompatan metodologis dari hukum *ashl* ke hukum *far'un* ini oleh sementara golongan (syi'ah dan Zahiriyah) diklaim sebagai didasarkan atas prasangka mujtahid, bukan sesuatu yang yaqin, *qath'i*.<sup>12</sup>

Dalam bidang nahwu, qiyas mengambil bentuk “mengikuti” (*itba'*), yang sifatnya juga masih prasangka, yaitu bahwa bahasa Arab itu *tauqifi*, berasal dari Allah, atau hasil kerja kelompok *hukama'* yang diilhami oleh Allah. Tugas kita hanya tinggal mengikuti saja.<sup>13</sup> Dari sini bisa dipahami bahwa baik dalam fiqh maupun nahwu ada semacam rekayasa untuk mengambil kemutlakan al-Quran, sehingga ilmu yang dibangunnya ini bersifat mutlak juga.

Sementara itu, dalam bidang kalam, *mutakallimun* mengganti istilah qiyas dengan *istidlal*. Hal ini karena qiyas dipandang mengandung makna keserupaan,<sup>14</sup> sedang menyerupakan Allah dengan manusia atau alam merupakan suatu hal yang tidak bisa diterima. Ini dari segi teologis-agamis, dan dari segi epistemologis, *istidlal* dimaksudkan

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Lihat, al-Jabiri, *Bunyah...*, p. 137-139.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>14</sup> Keserupaan atau penyerupaan (*al-tamtsil*) ini oleh kalangan *fuqaha'* disebut qiyas, dan oleh kalangan *mutakallimin* dinamakan *raddu al-ghâ'ib ila al-syâhid*, yaitu menganalogikan hal-hal yang gaib atas yang riil. Dalam wacana kalam misalnya: Langit adalah jismun. Setiap jismun adalah baharu. Kemudian disimpulkan bahwa langit adalah baharu. Lihat, Imam al-Ghazali, *Mi'yâr al-'Ilm*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1960), p. 165-177.

sebagai argumentasi atau penggunaan dalil untuk sampai pada *ma'rifa-tullah*.<sup>15</sup>

Secara umum, menurut Hasan Hanafi, makna *istidlâl* itu sendiri adalah cara perpindahan dari premis-premis ke konklusi. Dalam hal ini, ada beberapa cara dalam *istidlâl*. *Pertama*, *al-istidlâl* dari yang umum (universal) ke yang khusus (partikular). Cara inilah yang disebut dengan *qiyas*. Dalam konteks ini perpindahan dari zat Allah yang dianggap bersifat universal ke yang lainnya dianggap sempurna. Namun, pada prinsipnya hal ini tidak mungkin, karena zat Allah tidak mungkin diketahui, apalagi jika *istidlâl* itu diterapkan dari hal-hal yang lebih khusus (partikular). Dengan demikian *al-qiyâs al-manthiqi* dalam pengertian ini tidaklah dimungkinkan pemakaiannya untuk mengetahui zat Allah.<sup>16</sup>

*Kedua*, *istidlâl* dari yang khusus ke yang umum, atau *istiqrâ'*. Jika *istiqrâ'* sempurna maka disebut *istidlâl yaqîn*, jika tidak sempurna dinamakan *istidlâl zhanni*; yaitu cara perpindahan dari manusia ke Allah atau dari yang khusus ke umum yakni cara *tasybîh* (penyerupaan), atau menganalogikan hal-hal yang gaib terhadap yang riil. Namun demikian, tidaklah dimungkinkan metode *istiqrâ'* itu sempurna karena manusia sebagai hal yang khusus tidak bisa diinduksikan untuk mengetahui zat Allah; yang bisa dilakukan hanyalah perpindahan dari yang khusus (manusia) ke yang khusus semisalnya, masih dalam kategori alam dan tidak keluar dari alam tersebut.<sup>17</sup>

*Ketiga*, *istidlâl* dari yang khusus ke yang khusus, yang dinamakan dengan *al-tamtsîl*, atau *qiyâs al-fiqhi*, atau bertemunya dua hal yang khusus dalam *'illat* hukum. Model penalaran ini bisa diterapkan pada

<sup>15</sup> Al-Jabiri, *Bunyah....*, p. 143. Istilah *istidlâl* juga dipakai dalam masalah logika. Dalam hal ini, *istidlâl* berarti proses berpikir logis beranjak dari premis-premis yang telah ada dengan menganalisis kebenaran atau kepalsuannya sehingga sampai kepada kesimpulan yang pasti dan sejalan dengan kaidah-kaidah logika. Lihat, Jalal Muhammad Musa, *Manhaj al-Bahts al-'Ilmi 'inda al-'Arab fi Majâl al-'Ulûm al-Thabî'iyah wa al-Kauniyyah*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Libnâni, 1972), p. 34.

<sup>16</sup> Hasan Hanafi, *Min al-'Aqîdah ilâ al-Tsaurah*, Jilid 1 *al-Muqaddimât al-Nazhariyyât*, (Kairo: Maktabah al-Matbûli), p. 370-371.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 371.

sesuatu benda dan perbuatan, tetapi hal ini tidak mungkin untuk mengetahui zat Allah, karena Allah bukan sesuatu yang partikular, dan demikian juga tidak bisa dianalogikan dengan yang partikular.<sup>18</sup>

Jika dicermati lebih mendalam lagi, akan tampak lebih jelas lagi adanya saling keterhubungan di antara ketiga wilayah di atas, nahwu dan ilmu-ilmu ushul (ushul fiqh dan ushuluddin) dengan qiyas sebagai model penalarannya. Dalam nahwu ada upaya untuk menganalogikan *al-ism* terhadap *al-fi'l*, khususnya *fi'l al-mudlâri'*, dan kemudian menganalogikan *al-fi'l* terhadap *al-shifah*, suatu bentuk "qiyas yang bertingkat". Model ini ditarik dari *far'* terhadap *ashl* dalam ushul fiqh. Dalam kacamata Ibnu Mudhâ', *ism* menempati posisi yang utama. Kemudian disusul oleh *shifah* dan terakhir *fi'l* dalam sistem qiyas bertingkat. Hal ini disejajarkan dengan tinjauan kalam yang memetakan: zat, sifat, dan perbuatan dalam kaitannya dengan Allah.<sup>19</sup>

Dengan demikian, *Bayâni* sebagai suatu sistem pemikiran, dapat dipahami sebagai suatu episteme yang menjadikan nash (al-Qur'an dan hadis), *ijma'*, dan qiyas sebagai sumber dasar dalam pengetahuan, terutama dalam menggambarkan ajaran-ajaran Islam. Dalam konteks ini, nalar *Bayâni* bertumpu pada pemeliharaan teks (nash), dan oleh karenanya, aktivitas intelektualnya berada dalam hegemoni *al-ashl*, dan nalarnya terkungkung dalam tiga pola pemikiran yaitu, *al-istinbath*, *al-qiyas*, dan *al-istidlal* yang banyak teraplikasikan dalam ilmu nahwu, balaghah, fiqh, dan kalam.

Secara umum, *Bayân* sebagai epistemologi keilmuan Islam setidaknya mempunyai tiga prinsip pokok. *Pertama*, prinsip *infishâl* (ketetapan dan ketaksalingberhubungan) yang dibangun dari teori atomisme yang dilontarkan oleh Mu'tazilah dan kemudian diadopsi oleh aliran Asy'ariyah. Sebagaimana diketahui teori ini menegaskan bahwa segala sesuatu dan semua peristiwa di alam semesta ini secara substansial bersifat terputus-putus. Tidak ada kaitan antara sesuatu dengan

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Lihat, Hasan Hanafi, *Hiwâr al-Ajyâl*, p. 443-444.



sesuatu yang lainnya, antara peristiwa dengan peristiwa yang lainnya, dan termasuk juga dalam hal perbuatan manusia tidak ada hubungan antara perbuatan yang satu dengan perbuatan yang lainnya, kecuali melalui kehendak Ilahi. Dalam kerangka ini, teori atomisme menafikan hukum kausalitas.<sup>20</sup>

*Kedua*, prinsip *tajwîz* (keserbamungkinan). Sebagai konsekuensi teologis dari prinsip *infishâl* melahirkan prinsip keserbamungkinan ini. Karena kehendak dan kekuasaan Allah itu tidak terbatas dan tidak ada yang membatasinya, maka secara logis dimungkinkan untuk mengakui bahwa Allah bisa saja berbuat di luar hukum kebiasaan atau hukum kausalitas. Allah bisa saja mempertemukan antara dua hal yang bertentangan. Mempertemukan antara kain dengan api tanpa terjadinya proses pembakaran pada kain tersebut, atau bisa juga menyatukan antara sifat mengetahui sesuatu dengan kebutaan. Kemudian prinsip yang *ketiga* adalah prinsip *qiyas* (analogi). Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa *qiyas* berfungsi sebagai perangkat metodologis, yaitu menganalogikan satu cabang hukum dengan hukum asal sebagaimana berlaku dalam *fiqh*. Atau menganalogikan dunia gaib dengan dunia riil (*istidlâl bi al-syâhid 'ala al-ghâ'ib*) sebagaimana berlaku dalam tradisi kalam.<sup>21</sup>

## 2. Nalar 'Irfâni

*Al-'Irfan* dalam bahasa Arab berasal dari kata '*arafa* dan *ma'rifah*, satu makna dengan '*Irfan*. Kata '*Irfan* muncul dari para sufi muslim yang menunjuk pada suatu bentuk pengetahuan yang tinggi, terhunjam dalam hati dalam bentuk *kasyf* atau *ilham*.<sup>22</sup> Ilham di sini bukan dalam pengertian "ilham" kenabian, tetapi merupakan intuisi seketika yang biasanya ditimbulkan oleh praktik-praktik ruhani. Ilham ini datang dari pusat wujud manusia yang berada di luar batas waktu atau dari

<sup>20</sup> Lihat, Muahammad Abed al-Jabiri, *al-Turâts wa al-Hadâtsah: Dirâsât wa Munâqasyât*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabi, 1991), p. 189.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> al-Jabiri, *Bunyah...*, p. 251.

“malaikat”. Dengan kata lain, ilham itu berasal dari pancaran akal universal yang menghubungkan manusia dengan Tuhan.<sup>23</sup>

Istilah *Irfân* itu sendiri belum tersebar pemakaiannya dalam literatur-literatur sufistik kecuali pada periode belakangan. Sejak awal para sufi membedakan antara pengetahuan yang diperoleh melalui indera atau akal, atau melalui keduanya dengan pengetahuan yang didapatkan melalui *kasyf*. Dzinun al-Mishri (w. 245 H) misalnya, membagi pengetahuan menjadi tiga. *Pertama*, pengetahuan (*ma'rifah*) tauhid yang berlaku untuk kalangan umum, mukmin dan mukhlisin. *Kedua*, pengetahuan argumentatif dan *Bayân*, yaitu khusus bagi para *hukama'*, *bulagha'*, dan *ulama'*. *Ketiga*, pengetahuan sifat-sifat *wihdaniyah*, yaitu khusus bagi *ahli wilayatullah* yang menyaksikan Allah melalui hatinya sehingga nampak suatu kebenaran yang belum pernah terlihat oleh orang lain.<sup>24</sup>

74 Sementara itu, al-Qusyairi memetakan manusia menjadi tiga kelompok. *Pertama*, *ahl al-naql wa al-atsar*. *Kedua*, *ahl al-aql wa al-fikr*, dan *ketiga*, *ahl al-wishal wa al-qalb*. Para sufi juga membedakan tiga tingkat pengetahuan manusia, yakni *Burhâni*, *Bayâni*, dan *Irfâni* dengan merujuk pada pemakaian kata “*yaqin*” dalam al-Qur'an yang didahului dengan kata-kata *haq*, *'ilm*, dan *'ain* seperti dalam ayat *in hadza lahuwa haq al-yaqin* (al-Waqiah: 95). Ayat ini menunjuk kepada pengetahuan *Irfâni*. Kemudian dalam surat al-Takatsur ayat 5 disebutkan *kalla lau ta'lamuna 'ilm al-yaqin*. Ayat ini menjustifikasi pengetahuan *Burhâni*. Selanjutnya dalam ayat yang ke-7 dijelaskan *tsumma lata- raunaha 'ain al-yaqin*, yang mana ayat ini menjadi dasar pengetahuan *Bayâni*. Dengan kata lain, *'ilm al-yaqin* untuk *ahl al-'uql* (*Burhâni*), *'ain al-yaqin* bagi *ahl al-'ulum* (*Bayâni*), dan *'ain al-yaqin* untuk *ahl al-ma'rifah* (*Irfâni*), demikian menurut al-Qusyairi.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, (Lahore: SH. Muhammad Ashraf Publishers, 1991), p. 37.

<sup>24</sup> Al-Jabiri, *Bunyah....*, p. 251.

<sup>25</sup> *Ibid.*

Secara metodologis, pengenalan langsung (*al-idrâk al-mubâsyir*) terhadap Allah yang dilakukan seorang sufi, pertama-tama dimulai dari kegoncangan jiwa atau keraguan yang bersumber dari konflik antara nafsu dan akal pada satu sisi, dan dari perenungan filosofis terhadap alam pada sisi yang lain. Sedang eksistensi pengenalan (*idrâk*) itu sendiri adalah terbukanya hijab inderawi sehingga terbuka rahasia dan pengetahuan Allah. Para sufi yang sampai pada tahap ini akan mengetahui hakikat-hakikat wujud yang tidak diketahui oleh orang lain. Jadi ilmu yang dicapai melalui *kasyf* dengan hilangnya hijab inderawi ini adalah pengetahuan langsung akan eksistensi atau zat Allah dan sifat-sifatNya, juga pengetahuan akan hakikat setiap realitas dan rahasia-rahasia alam serta dimensi bathin syari'ah dan hukum-hukumnya.<sup>26</sup>

Dalam fenomena '*Irfâniyah*' ada dua aspek yang berbeda, yakni '*Irfân*' sebagai sikap terhadap alam (*al-'Irfân kamauqifin min al-'âlam*), dan '*Irfân*' sebagai teori untuk menjelaskan alam dan manusia. Kedua aspek ini saling berkaitan dan saling mendukung. '*Irfân*' sebagai sikap menjadi pengejawantahan atas '*Irfân*' sebagai teori, dan '*Irfân*' sebagai teori menjadi dasar bagi '*Irfân*' sebagai sikap.<sup>27</sup>

'*Irfân*' dalam kapasitasnya sebagai sikap terhadap alam (dunia) bersumber dari kegoncangan jiwa, perasaan pesimistik terhadap realitas kehidupan yang ada. Dunia semuanya dianggap jelek atau jahat, sehingga memunculkan permasalahan yang sangat mendasar tentang kejahatan di dunia, mengapa dunia ini menjadi sumber kejahatan. Kesadaran akan hal ini menjadikan sufi menolak dunia, baik sebagai realitas eksternal maupun sebagai kesadaran internal. Apa yang dirasakan sufi adalah

<sup>26</sup> Lihat, Abu al-Wafâ' al-Ghânimi al-Taftâzani, *Dirâsât fi al-Falsafah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Qâhirah al-Haditsah, 1957), p. 146-147.

<sup>27</sup> Secara historis, kedua aspek ini telah muncul minimal sejak abad ke-2 Masehi, di mana ada dua aliran '*Irfân*' yang berbeda tetapi saling melengkapi. Yang pertama menekankan aspek sikap; sikap individual, psikis, pemikiran, dan praktik yang berkonsentrasi pada hubungan dan selanjutnya penyatuan diri dengan Allah dengan mengesampingkan dunia. Sedang yang kedua mengarah pada aspek tafsir dan ta'wil dan upaya-upaya realisasi teoretis-filosofis keagamaan dengan menjelaskan perkembangan penciptaan dari awal sampai akhir. Lihat, al-Jabiri, *Bunyah...*, p. 254.

keterasingan dengan dunia. Ia merasakan dirinya asing di dunia, sehingga mengantarkannya kepada pemilahan dirinya dengan dunia, kepada keterpisahan dan keterputusan dengan dunia.<sup>28</sup>

Perasaan keterasingan sufi adalah perasaan yang ambigu, yaitu pada kandungan kata asing (*gharīb*) itu sendiri. Di satu sisi sufi merasakan dirinya betul-betul asing di dunia ini secara keseluruhan, dan di sisi lain keterasingan ini hanya sekedar pernyataan saja, hanya merasa asing. Dengan kata lain, keterasingan sufi ini bisa berbentuk hubungan negatif maupun positif. Negatif berarti ia asing dari dunia dan dunia asing darinya. Sedang keterasingan dalam makna positif bukan keterasingan yang disandarkan pada situasi dan bukan pada hubungannya dengan sesuatu yang lain, tetapi membatasi alam (dunia) pada esensinya, bebas dari dunia setelah membebaskan diri dari kungkungan dan ikatan dunia. Dari sini, kemudian sufi menapak satu langkah yaitu mendapati dunia yang lain, dunia transendental, terlepas dari dimensi waktu dan tempat, dunia yang sebenarnya, dunia ketenangan, kesempurnaan, dan kebahagiaan.<sup>29</sup>

Selain pada aspek sikap, problematika '*Irfāni* juga muncul pada dataran pemikiran. Seorang sufi ketika meletakkan hakikat dirinya sebagai persoalan, yaitu "siapa aku", akan melontarkan tiga pertanyaan; dari mana aku datang, di mana aku sekarang, dan ke mana aku kembali. Permasalahan ini adalah *ma'rifah*, bahkan '*Irfān*, di mana seorang sufi berupaya untuk mencapainya. Hal ini tidak melalui pemikiran tentang dunia. Bagaimana mungkin ia menjawabnya sedang dunia itu asing, semuanya jahat. Juga tidak melalui penggunaan indera dan akal. Bagaimana mungkin ia bersandar pada keduanya sedang indera dan akal berkaitan dengan dunia. Dengan demikian, tidak lain pengetahuan itu dicapainya secara langsung melalui kekuatan transendental, '*Irfāni*.

Saripati ajaran sufi datang dari Nabi, tetapi karena tidak ada esoterisme tanpa suatu inspirasi tertentu, maka ajaran itu terus dimanifestasikan

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 255-256.

<sup>29</sup> *Ibid.*

kembali melalui mulut para guru sufi. Karena sifatnya yang langsung dan pribadi ini, pengajaran lisan menjadi sangat kuat jika dibandingkan dengan tradisi tulisan. Tulisan hanya memainkan peran sekunder sebagai persiapan, pelengkap, atau suatu bantuan untuk mengingat ajaran.<sup>30</sup> Di samping itu, para sufi juga mengklaim bahwa ajarannya berdasarkan pada al-Qur'an. Ayat yang menjadi pegangan adalah ayat 151 dari surah al-Baqarah yaitu: "*kamâ arsalnâ fikum rasûlan minkum yatlû 'alaikum âyâtinâ wa yuzakkîkum wa yu'allimukumul-kitâba wal-hikmata wa yu'allimukum mâ lam takûnû ta'lamûn*". Sufi memandang "*al-hikmah*" sebagaimana tersebut dalam ayat ini hanyalah sesuatu yang belum dijelaskan dalam ajaran Islam. Menurutnya, jika *al-hikmah* ini terkandung dalam al-Qur'an, maka kata *al-hikmah* dalam ayat tersebut akan dijelaskan lebih banyak lagi. Selain hal itu, ada ayat-ayat lain dalam al-Qur'an yang dijadikan dasar bagi aliran sufistik, seperti ayat 3 dari surah al-Baqarah, "*alladzîna yu'minûna bi-l-ghaibi wa yuqîmûna-s-shalâta wa mimmâ razaqnâhum yunfiqûn*". Persoalan yang terlontar dalam kaitannya dengan ayat ini adalah bagaimana hakikat "ghaib" itu sendiri. Al-Qur'an, dalam hal ini, menjelaskan bahwa "al-ghaib" itu ada dalam ruh kita; "*wa fi anfusikum afalâ tubshirûn*" (al-Dzâriyât: 21), dan juga ayat "*wa nahnu aqrabu ilaihi min habli-l-warîd*" (Qâf: 15).<sup>31</sup>

Ajaran sufi secara umum dapat dibedakan menjadi dua bidang utama, yaitu *al-haqâ'iq* (metafisika) atau kebenaran-kebenaran universal dan *al-daqâ'iq* yang berkaitan dengan manusia dan tingkatan-tingkatan perjalanan individu, atau dengan kata lain "ilmu tentang jiwa". Selain dari dua bidang tersebut, ajaran sufi juga dapat dipetakan menjadi tiga wilayah utama; metafisika, kosmologi, dan psikologi ruhani. Pemetaan ini semakna dengan konsep "tiga serangkai": Tuhan, dunia (makrokosmos), dan jiwa (mikrokosmos).<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Lihat, Titus Burckhardt, *An Introduction...*, p. 8-9.

<sup>31</sup> Muhammad Iqbal, *Tathawwur al-Fikri al-Falsafi fi Irân: Ishâm fi Târîkhi al-Falsafah al-Islâmiyah*, (Beirut: Dâr al-Fanniyah, t.t.), p. 87-88.

<sup>32</sup> Titus Burckhardt, *An Introduction...*, p. 34.

Di samping itu, dalam sejarah perkembangan pemikiran sufi, secara umum telah berkembang empat kecenderungan pemikiran. *Pertama*, non Aristotelian, di mana dasar konsep-konsep epistemiknya muncul dalam teks-teks filsafat yang mencakup *‘ilm hudlûri (knowledge by presence)*, *kasyf (revelment)*, *dzauq (authentic-encounter-taste)*, *syauq (existential exuberance)*, *zikir (archetypal recall)*, dan *ta’wil (hermeneutic reflection)*. Pemikiran-pemikiran ini sedikit banyak telah dipengaruhi oleh Plato.

*Kedua*, kecenderungan kepada teks-teks yang menunjukkan perbedaan antara akal *zhihni* dan *ghair al-zhihni*. *Ketiga*, kecenderungan kepada pemikiran Descartes tentang *cogito* dan penggunaan diri (*self*) transendental sebagai subyek pengalaman untuk membuktikan posisi epistemologi mereka. Kemudian, *keempat*, kecenderungan kepada dimensi-dimensi ekspresi pragmatis dalam wujud *ahwâl* dan *maqâmât*. Dalam hal ini, kerangka teoretik pengetahuan sufistik yang dipakai adalah *tarîqah*, suatu bagian sufistik untuk mencapai perwujudan diri (*self-realization*). Proses perwujudan diri ini adalah suatu terapi, epistemologi, dan pendakian normative. Tujuan akhir perjalanan sufistik bukanlah pengetahuan diskursif, pengetahuan deskriptif atas fakta-fakta, atau analisis-analisis konsep, juga bukan pelaksanaan ritual-ritual keagamaan, akan tetapi untuk mentransformasikan keterasingan individu (*farâq, tafrîq*) menuju kondisi kesatuan. Dalam kondisi seperti ini, terjadi secara *hudlûri* pertemuan antara wujud dengan kesatuan wujud (*wahdat al-wujûd*).<sup>33</sup>

78

### 3. Nalar *Burhâni*

Dalam khazanah kosa-kata bahasa Arab, secara etimologis kata *al-Burhân* berarti argumen yang tegas dan jelas. Kemudian kata ini disadur sebagai salah satu terminologi yang dipakai dalam ilmu Mantik

---

<sup>33</sup> Lihat, Parviz Morewedge, *Essays in Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*, (New York: The Departement of Philosophy The State University of New York, 1995), p. xxv-xxvi.

untuk menunjukkan arti proses penalaran yang menetapkan benar-tidaknya suatu preposisi melalui cara deduksi, yaitu melalui cara pengaitan antar preposisi yang kebenarannya bersifat postulatif.<sup>34</sup> Dalam hal ini, *Burhân* adalah satu jenis dari logika (qiyas). Kalau logika itu bersifat umum, maka *Burhân* bersifat khusus, bagian dari logika itu sendiri, yaitu suatu rasionalitas yang mengantarkan kepada ilmu yakin.<sup>35</sup>

Sebagai terma epistemologis, seperti halnya *al-Bayân* dan *al-'Irfân*, *al-Burhân* di sini adalah sebutan bagi sistem epistemik dalam tradisi pemikiran Arab Islam yang dicirikan oleh adanya metode pemikiran tertentu dan perspektif realitas tertentu pula, yang secara geneologis berhubungan erat dengan tradisi pemikiran Aristotelian. Sistem epistemik *Burhâni* bertumpu sepenuhnya pada seperangkat kemampuan intelektual manusia, baik berupa indera, pengalaman, maupun rasio bagi upaya pemerolehan pengetahuan tentang semesta dengan mendasarkannya pada keterkaitan antara sebab dan akibat (kausalitas), bahkan juga bagi solidasi perspektif realitas yang sistematis, valid, dan postulatif.<sup>36</sup>

Sistem pemikiran *Burhâni* sangatlah berbeda jika dibandingkan dengan sistem pemikiran *Bayâni* yang secara a priori telah menjadikan realitas kewahyuan (al-Quran dan sunah) yang terkemas dalam wacana bahasa dan agama sebagai acuan berpijak bagi pemerolehan pengetahuan. Juga berbeda dengan nalar '*Irfâni* yang mendasarkan pengetahuan pada *direct experience* (pengalaman langsung). Demikian juga, menurut Ibn Bajjah, nalar *Burhâni* (rasional) berbeda dengan nalar *Jadali* (dialektis). Nalar *Jadali* dipergunakan untuk meyakinkan lawan bicara dengan menunjukkan keabsahan atau ketidak absahan suatu ajaran tertentu terlepas dari persoalan apakah pemikiran itu sendiri benar atau tidak. Sedang nalar *Burhâni* dimaksudkan untuk menganalisis

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 383.

<sup>35</sup> Imam al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ilmi*, p. 70.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 384. Lihat juga, Muhammad Abid al-Jabiri, *Isyâkâliyât al-Fikr al-Arabi al-Mu'âshir*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1994), p. 59.

faktor kausalitas dari tema-tema yang dikajinya dan merumuskan suatu kebenaran, yaitu pengetahuan yang bersifat benar dan meyakinkan, atau yang dikenal dalam bahasa Aristoteles sebagai "ilmu".<sup>37</sup> Di sinilah letak "keunggulan" nalar *Burhâni* jika dibandingkan dengan nalar yang lainnya, yaitu adanya kenyataan bahwa ia menggunakan silogisme atau penalaran logis dengan menggunakan premis-premis yang "benar, primer, dan niscaya", sehingga menghasilkan kesimpulan-kesimpulan pengetahuan yang benar dan pasti. Oleh karenanya, pembuktian secara demonstratif (*Burhâni*) ini dipandang sebagai metode pembuktian yang paling ilmiah.<sup>38</sup>

Dalam realitas historis, sistem pemikiran *Burhâni* ini banyak dikembangkan oleh kalangan filosof muslim semisal al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Sina. Munculnya sistem epistemik ini terkait erat dengan pengaruh budaya Yunani yang masuk ke dunia Islam. Pengaruh ini pada gilirannya menimbulkan dua aliran yang berbeda, yaitu *the Hermetic Pythagorean* yang pendekatannya lebih bersifat metafisis dengan corak penafsiran simbolik-esoterik, dan *the Syllogistic-Rationalistic* yang pendekatannya lebih bersifat filosofis dan mengarah kepada upaya penemuan sistem rasional yang mendasari segala sesuatu.<sup>39</sup>

Ketiga nalar, baik itu *Bayâni*, *'Irfâni*, maupun *Burhâni*, dalam perjalanan awalnya saling mempengaruhi dan saling berbenturan dalam peradaban Arab Islam yaitu semenjak masa *tadwin* (kodifikasi). Dan pada gilirannya menjadi konflik politik sepanjang sejarah Islam antara golongan Syi'ah yang mendasarkan nalar *'Irfâni* sebagai dasar ideologi politik dan agamanya dan golongan Ahl al-Sunnah baik dari Mu'tazilah,

---

<sup>37</sup> Lihat, Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Turâts wa al-Hadâtsah: Dirâsah wa Munâqasyah*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-Arabi, 1991), p. 201-202.

<sup>38</sup> Mulyadi Kartanegara, "Fondasi Metafisik Bangunan Epistemologi Islam", dalam M. Amin Abdullah dkk. *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan epistemologi Islam dan Umum*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2003), p. 26-27.

<sup>39</sup> Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (New York: New American Library, 1970), p. 31-32. Berdasarkan tipologi ini, filosof Ibnu Sina dan al-Ghazali nampaknya termasuk dalam aliran pertama, sedangkan filosof Ibnu Rusyd termasuk aliran kedua.



Asy'ariyah, dan lainnya yang menjadikan nalar *Bayâni* sebagai dasar pemikiran agama dan politiknya, yang kadang-kadang juga memasukkan unsur-unsur sistem pemikiran *Burhâni*, sehingga menghasilkan sintesis antara kekuatan *aql* dan *naql*, antara filsafat dan agama. Namun pada akhirnya, konflik ini dimenangkan oleh nalar *'Irfâni*, bukan sebagai sistem pemikiran yang mendasari ideologi politik dan agama tertentu, tetapi sebagai alternatif bagi setiap sistem pemikiran lainnya.<sup>40</sup>

### C. Implikasi Nalar *Bayâni*, *'Irfâni*, dan *Burhâni* Terhadap Keilmuan Pesantren

Sebagai suatu tradisi keilmuan Islam yang sudah mengakar, nalar *Bayâni* dan *Irfâni* khususnya, banyak berpengaruh sekali dalam pembentukan keilmuan pesantren yaitu melalui kitab-kitab kuning yang diajarkan di berbagai pesantren di Indonesia yang tersebar di bidang-bidang keilmuan seperti aqidah, fiqh, bahasa Arab (*nahwu-sharaf*) dan akhlak.

Kitab *Kifâyah al-'Awâm*, suatu kitab aqidah yang banyak diajarkan di berbagai pesantren, sangat kental nuansa *Bayâni*-nya yaitu dengan penggunaan *istidlâl* dalam berbagai pembahasannya. Misalnya dalam menjelaskan tentang sifat wajib bagi Allah yang keempat, *al-Mukhâlafah li al-Hawâditsi*, yaitu bahwa Allah itu berbeda dengan jenis manusia, jin, malaikat, dan sebagainya. Allah tidak bisa disifatkan dengan sifat-sifat makhluknya, seperti berjalan, duduk, dan gerakan-gerakan anggota badan lainnya. Allah jauh dari sifat-sifat yang melekat pada anggota-anggota badan seperti mulut, mata, dan telinga, juga sifat-sifat seperti panjang, lebar, dan pendek. Argumentasinya adalah jika ada sesuatu benda atau makhluk menyerupai Allah, maka Allah menjadi baharu (*hâdits*) sebagaimana makhluknya. Dan jika Allah itu baharu (*hâdits*) maka Dia membutuhkan kepada pencipta (*muhdits*),

---

<sup>40</sup> Lihat, al-Jabiri, *Isykaliyat...*, p. 59-60.

dan sang pencipta ini tentunya juga membutuhkan pencipta yang lain dan seterusnya. Yang demikian ini mustahil bagi Allah.<sup>41</sup>

Demikian juga dalam menjelaskan tentang sifat *wujûd* bagi Allah; dijelaskan bahwa adanya alam menunjukkan (*dalîl*) adanya Allah, atau adanya alam setelah ketiadaannya menunjukkan adanya yang menciptakan. Dengan kata lain, alam tidak mungkin ada dengan sendirinya tanpa ada yang mengadakannya. Sebelum adanya alam, keberadaannya sama seperti ketiadaannya, dan ketika ketiadaannya ini sirna maka kita mengetahui keberadaannya, dan setiap yang ada harus ada yang mengadakannya, yaitu Allah. Adapun Allah ada dengan sendirinya, tidak ada unsur-unsur luar yang masuk di dalamnya, berbeda dengan alam yang diciptakan dengan unsur-unsur dari materi lain.<sup>42</sup> Demikianlah penalaran *istidlâl* ini diterapkan dalam bidang kalam atau aqidah.

Jika dalam masalah aqidah *istidlâl* mempunyai peran sentral, maka dalam masalah fiqh penggunaan dalil *nash* dan *qiyas* menjadi primadonanya. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa *Bayâni* sebagai bentuk nalar keilmuan bertumpu pada pendasaran *nash*, *qiyas*, dan *istidlâl*. Dalam kitab *Kifâyah al-Akhyâr*, kitab fiqh yang juga

---

<sup>41</sup> Lihat, al-Fadlâli, *Kifâyah al-'Awâm*, (Surabaya: al-Hidayah, t.t.) p. 37-38. Argumen yang dipakai dalam kitab ini pada prinsipnya tidak jauh berbeda dengan argumen ontologis atas eksistensi Tuhan. Dalam argumen ontologis, Tuhan dipahami sebagai pikiran atau ide yang *supreme* yang diyakini maha kuasa atau setidaknya lebih berkuasa dari apa pun dan maha baik serta maha bijak. Argumen ontologis membuktikan eksistensi Tuhan dengan hanya mempertimbangkan ide kita tentang-Nya. Dalam hal ini, Tuhan didefinisikan sebagai "makhluk" yang paling sempurna atau yang memiliki semua atribut positif. Dalam kalam, sifat-sifat wajib bagi Allah masuk dalam kategori ini. Namun demikian, jika didekati dengan argumen ontologis terhadap eksistensi Tuhan akan menimbulkan problem bahasa yang bisa mengacaukan keyakinan kita tentang eksistensi Tuhan, terutama dalam memahami proposisi-proposisinya. Proposisi seperti "Allah berdiri sendiri" (*qiyâmuhu bi nafsihî*) sama artinya dengan memberikan kualitas tambahan pada "makhluk" yang sudah diasumsikan eksis. Ini sama pengertiannya dengan proposisi dari sifat kebalikannya, "Allah tidak membutuhkan pertolongan" (*'adam al-ihdiyâj*) yang juga memberikan kualitas tambahan atas eksistensi Tuhan, sehingga pada gilirannya menimbulkan persoalan mengenai hakikat Allah itu sendiri, apakah eksistensinya atau kualitas-kualitas yang ditambahkan pada eksistensinya. Lihat, A.C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy*, (New York: Collier Books, 1962), p. 237-238.

<sup>42</sup> Lebih lanjut lihat, *Kifâyah al-'Awâm*, p. 26-32.

banyak diajarkan di berbagai pesantren, pendasaran pada *nash* dan qiyas serta pendapat-pendapat ulama dapat kita jumpai hampir pada seluruh permasalahan.<sup>43</sup> Untuk mengetahui hal ini dapat kita lacak dari alur pembahasannya. Pembahasan dimulai dengan penjelasan tentang arti bahasa dan makna syar'i dari masalah yang sedang dibahas. Kemudian dirinci lagi kepada permasalahan-permasalahan yang lebih spesifik. Misalnya, dalam hal thaharah, dijelaskan terlebih dahulu makna bahasa dari thaharah dan makna syar'inya. Lalu dipaparkan masalah-masalah yang lebih spesifik lagi seperti masalah air yang boleh dipakai untuk bersuci, pembagian air, dan sebagainya.<sup>44</sup> Dari sini, kemudian dijelaskan dalil-dalilnya dari *nash* (al-Qur'an dan hadis). Jika tidak ada dalil dalam *nash*, maka dipakai qiyas. Sebagai contoh, dapat dijelaskan di sini bahwa air hujan itu bisa digunakan untuk bersuci berdasarkan firman Allah: "*wa yunazzilu 'alaikum mina-s-samâ'i mâ'an liyuthahhirakum bihi*". Untuk air sungai dan air dari mata air diperbolehkan untuk bersuci dengan cara diqiyaskan dengan air sumur yang telah ada dalilnya dari hadis Nabi, yaitu "*qâlû yâ rasûlullâh innaka tatawadldla'u min bi'ri budlâ'atin wa fihâ mâ yunja-n-nâsu wa-l-hâ'idlu wa-l-junubu, fa qâla rasûlullâh al-mâ'u thahûrun lâ yunajjisuhu syai'un*".<sup>45</sup> Selain kedua model penalaran tersebut, sering kali dirujuk juga pendapat para ulama, khususnya dari kalangan syâfi'iyah, seperti al-Nawawi dan al-Râfi'i.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Sebagaimana kitab-kitab fiqh lainnya, permasalahan yang dikaji dalam kitab *Kifâyah al-Akhyâr* juga berkisar pada masalah thaharah, shalat, zakat, puasa, haji, jual-beli, kewarisan dan wasiat, nikah, jinayat, hudud, jihad, masalah perburuan, penyembelihan dan makanan, dan masalah peradilan. Lihat, Taqiyuddin Abi Bakr bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyah al-Akhyâr*, (Surabaya: al-Hidayah, t.t.), khususnya dalam daftar isi kitab.

<sup>44</sup> Lihat, *Ibid.*, p. 6-12.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>46</sup> Lihat, *Ibid.*, p. 6-7. Kitab *al-Muhadzdzab* yang ditulis oleh Ibrâhîm bin 'Ali al-Syairâzi al-Fairuzabâdi (w. 476/1083) yang juga populer pengajarannya di pesantren, keilmuannya juga dibangun atas dasar *nash*. Misalnya, dalam masalah *hudûd*, khususnya masalah zina dijelaskan bahwa zina itu haram dan masuk dalam kategori dosa besar (*al-kabâ'ir*), dalilnya adalah firman Allah, "*wa lâ taqrabuz-zinâ innahu kâna fâhisyatan wa sâ'a sabîlan*". Kemudian, dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abdullah disebutkan, "*sa'altu-n-nabiyya aiyu-l-dzanbi a'zham 'indallâhi 'azza wa jalla qâla an taj'ala lillâhi niddan wa huwa khalâqaka qultu inna dzâlika la'azhîmun qâla qultu tsumma aiyun qâla an taqtula waladaka mukhâfatan*

Jika dalam bidang kalam dan fiqh nalar *Bayâni* sangat mendominasi, maka dalam bidang akhlak nalar *Irfâni* cenderung sangat mewarnai, meskipun nalar *Bayâni* juga masih berperan. Kitab *'Izhah al-Nâsyi`in*, kitab akhlak yang ditulis oleh Syekh Musthafâ al-Ghalâyani, yang masih diajarkan di pesantren, termasuk kitab yang bercorak *Irfâni*. Sesuai dengan namanya, kitab ini berisi nasehat-nasehat moral kepada generasi muda, baik itu berkenaan dengan kesalehan individu maupun kesalehan sosial. Epistemologi keilmuannya didasarkan pada penalaran intuitif terhadap realitas-realitas kehidupan individu dan sosial-politik yang kemudian diangkat dalam bentuk nasehat-nasehat moral atau ajaran-ajaran moral yang tujuannya untuk membangkitkan semangat juang generasi muda. Asumsi ini didasarkan pada permasalahan-permasalahan akhlakiyah yang diangkat yang banyak bersentuhan dengan dimensi sosial politik yang berkembang saat itu, seperti *al-Iqdâm*, *al-Shabr*, *al-Itidâl*, *al-Shidq*, *al-Sa'âdah*, *al-Ikhlâs*, *al-Hurriyah*, *al-Ta'âwun*, *al-Maslahah al-Mursalah*, *al-Ummah wa al-Hukûmah*, *al-Madînah*, dan *al-Wathaniyah*.<sup>47</sup>

Karena nalar keilmuannya didominasi oleh *episteme* intuitif, maka ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi, bahkan perkataan-perkataan sahabat atau imam-imam mazhab tidak dijadikan rujukan. Pola pemaparannya terkesan datar, namun mengandung nilai-nilai sastra yang cukup tinggi. Secara garis besar, sistematika penulisan buku ini dimulai dengan penjelasan tentang arti dan makna nilai-nilai moral seperti kesabaran, kejujuran, dan kebebasan. Kemudian dilanjutkan dengan anjuran untuk menjalankan nilai-nilai moral tersebut, atau berupa ajaran-ajaran moral. Sebagai contoh, dalam hal kebebasan (*hurriyah*), pertama diadakan pemetaan dan sekaligus penjelasan tentang arti dan makna kebebasan individu, kelompok, ekonomi, dan

---

*an ya'kula ma'aka qâla qultu tsumma aiyun qâla an tuzâni halîlata jârîka*". Lihat, Abi Ishaq Ibrâhim bin 'Alî bin Yûsuf al-Fairûziabâdi al-Syairâzi, *al-Muhadzdzab fî Fiqh al-Imâm al-Syâfi'i*, Juz 2, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), p. 265-266.

<sup>47</sup> Lihat, Syaikh Musthafâ al-Ghalâyanî, *'Izhah al-Nâsyi`in*, (Surabaya: al-Hidayah, 1949).

kebebasan politik. Kemudian dipaparkan ajaran-ajaran moralnya seperti wajib bagi setiap orang untuk menjaga atau memelihara kebebasan orang lain sebagaimana ia harus menjaga kebebasan dirinya sendiri.<sup>48</sup>

Berbeda dengan kitab *‘Izzah al-Nâsyi`în*, kitab *Ta’lîm al-Muta’allim* karya al-Zarnuji (w. 600 H./1203 M.), kitab akhlak yang sangat populer di kalangan pesantren, secara epistemologis mendasarkan penalarannya pada hadis Nabi sebagai dalil untuk menguatkan pemikirannya dan juga pada pendapat dan suri tauladan dari para ulama. Misalnya, ketika membahas masalah “keutamaan ilmu dan fiqh”, diawali dengan penyebutan hadis sebagai dalilnya, yaitu “*Thalabu-l-ilmî farîdlatun ‘alâ kulli muslimin wa muslimatin*”. Demikian juga dalam masalah “niat dalam belajar” dinukil hadis “*Innama-l-a’mâlu bi-n-niyâti*”.<sup>49</sup> Kemudian dalam pendasarannya pada pendapat dan suri tauladan dari para ulama dapat dilihat dalam masalah “penghormatan pada ilmu dan guru”, al-Zarnuji menceritakan bahwa Imâm al-Syarkhasi belajar semalaman, dan selama itu beliau berwudlu’ sampai tujuh belas kali. Hal ini dilakukannya karena beliau memandang bahwa ilmu itu cahaya (*nûr*), sedangkan wudlu’ itu juga cahaya, maka bertambahlah cahaya ilmu seiring dengan seringnya berwudlu.<sup>50</sup>

Dari dua bentuk pendasaran ilmu ini (model riwayat), al-Zarnuji lebih lanjut mengemas kajiannya dengan logika fiqh, di mana dalam berbagai penjelasannya digunakan term-term fiqh, seperti wajib, fardlu, haram, dan term-term lainnya yang mengindikasikan perintah, anjuran, atau larangan. Dalam aplikasinya diwujudkan dalam kata-kata: *yajibu*, *yaftaridlu*, *harâmun*, *lâ budda*, *yanbaghî*, dan *yajûzu*. Misalnya, dalam

<sup>48</sup> Lihat lebih lanjut, *Ibid.*, p. 91.

<sup>49</sup> Lihat, Syaikh Ibrâhîm bin Ismâ’îl, *Syarh Ta’lîm al-Muta’allim li al-Syaikh al-Zarnûji*, (Indonesia: Dâr Ihyâ’ al-Kutub al-Arabiyyah, t.t.), pp. 4,10. Adapun permasalahan-permasalahan yang dibahas dalam kitab ini sebanyak tiga belas permasalahan (pasal), yaitu tentang hakikat ilmu, tujuan ilmu, memilih ilmu, guru, kawan, tempat tinggal, penghormatan pada ilmu dan guru, kesungguhan dan kerajinan, nasihat, waktu, pemanfaatan, keutamaan hafalan, dan pencarian rejeki.

<sup>50</sup> Lihat, *Ibid.*, p. 18. Dan mengenai pendapat-pendapat para ulama bisa dilihat misalnya, pada halaman 16, 17, 20.

beberapa tempat disebutkan bahwa tidak diwajibkan atas setiap muslim mempelajari semua ilmu, tetapi diwajibkan (*yaftaridlu 'alaihi*) mempelajari 'ilm al-*hâl* (ilmu usuluddin dan fiqh).<sup>51</sup> Pada tempat lain disebutkan “sesungguhnya sifat-sifat takabur, kikir, penakut, dan berlebihan itu haram (*harâmun*)”. Juga disebutkan “haram mempelajari ilmu nujum untuk mengobati penyakit, karena ilmu itu membahayakan dan tidak memberi manfaat”,<sup>52</sup> dan lain sebagainya.

Kedua kitab akhlak tersebut (kitab *'Izhah al-Nâsyi`în* dan kitab *Ta'lim al-Muta'allim*) jelas mempunyai penalaran yang berbeda walaupun keduanya sama-sama kitab akhlak. Kitab *'Izhah al-Nâsyi`în* bercorak *Irfâni*, sedangkan kitab *Ta'lim al-Muta'allim* cenderung bercorak *Bayâni*. Namun demikian, ada kitab akhlak yang memadukan tiga model penalaran, *Bayâni*, *Irfâni*, dan *Burhâni* yaitu kitab *Ihyâ`Ulûm al-Dîn*. Menurut Badawi Thabânah, dalam kitab *Ihyâ`nya*, Imâm al-Ghazâli memadukan tiga bentuk *'aqliyât*. *Pertama*, *al-'Aqliyat al-Syar'iyah (Bayâni)*, di mana Imâm al-Ghazâli banyak menyandarkan pemikirannya pada *nash* al-Qur'an dan hadis-hadis Rasulullah, juga pendapat-pendapat sahabat dan tabi'in, mazhab-mazhab, dan pendapat fuqaha' dan ulama' syar'i. Semua ini bermuara pada dasar-dasar ilmu syar'i yang empat, al-Qur'an, sunnah, ijma', dan *âtsâr al-shabâbah*. *Kedua*, *al-'Aqliyah al-Falsafiyah (Burhâni)*. Nalar ini ditandai dengan penggunaan logika atau pemikiran filosofis dalam menjelaskan kedalaman suatu fenomena, seperti keajaiban hati, makna jiwa, ruh, dan akal. *Ketiga*, *al-'Aqliyah al-Shûfiyyah (Irfâni)*. Corak pemikiran ini dapat dilihat dalam berbagai penjelasannya. Misalnya, kebahagiaan akhirat itu tidak bisa dicapai kecuali dengan ketaqwaan dan menahan jiwa dari hawa nafsu, dan sebagai pangkalnya adalah memutuskan hubungan hati dengan dunia. Di samping itu, Imâm al-Ghazâli juga mengesahkan jalan ahli tasawuf dalam mencari ma'rifah, yakni suatu pengetahuan yang dicapai tidak melalui proses belajar atau

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>52</sup> Lihat, *Ibid.*, p. 8

eksperimen, tetapi berupa ilham atau *kasyf*. Inilah yang disebut dengan ilmu bathin.<sup>53</sup>

Dalam penalaran *Bayâni*, Imâm al-Ghazâli kadang-kadang mengambil bahan dari kitab-kitab suci dan sunnah Rasul. Di antara kitab-kitab suci yang mempengaruhinya adalah al-Qur'an, Injil, Taurat, dan Shuhuf Ibrahim. Al-Qur'an lebih banyak dikutip. Kitab Injil juga sering dikutip namun tidak sebanyak al-Qur'an.<sup>54</sup> Kemudian tentang sunnah, ia banyak mendapatkannya dari karya-karya sufi, terutama *Qût*-nya al-Makki yang memuat banyak hadis Nabi. Namun demikian, ada juga indikasi dalam kitab *Ihyâ'*, Imâm al-Ghazâli merujuk pada *Shahîh al-Bukhâri* dan *Shahîh Muslim*.<sup>55</sup> Bahkan tidak hanya pada kitab *Ihya'* saja Imâm al-Ghazâli menggunakan penalaran ini, namun juga diterapkan dalam kitab *Minhâj al-'Abidîn*. Dalam kitab ini dijelaskan bahwa ilmu dan ibadah itu adalah permata; untuk kepentingan keduanya diturunkan kitab-kitab dan diutus para rasul, bahkan karena pentingnya ilmu dan ibadah ini, diciptakan langit dan bumi dan segala yang ada di dalamnya. Hal ini dapat direnungkan dari ayat ini, "*Allâhu-l-ladzî khalaqa sab'a samâwâti wa min-l-ardli...lita'lamû annallâha..*". Ayat ini menjadi dalil pentingnya ilmu. Sedangkan ayat yang menunjukkan pentingnya ibadah adalah, "*Wa mâ khalaqtu-l-jinna wa-l-insa illâ liya'budûn*". Kemudian dalam hadis disebutkan "*inna fadlla-l-âlim 'ala-l-âbid kafadllî 'alâ adnâ rajulin min ummati*".<sup>56</sup>

Demikianlah, terlihat dengan jelas bahwa keilmuan Islam pesantren, khususnya ilmu kalam, fiqh, dan akhlak, banyak dipengaruhi oleh

---

<sup>53</sup> Lihat lebih lanjut, Imâm al-Ghazâli, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn, Ma'a Muqaddimatin fî al-Tasawwuf al-Islâmi wa Dirâsah Tahliyyah al-Syakshiyah al-Ghazâli wa Falsafah fî al-Ihyâ' bi qalami al-Duktûr Badawi Thabânah*, (Surabaya: al-Hidayah, t.t.), p. 33-36.

<sup>54</sup> Sekali-kali Imâm al-Ghazâli mengatakan "Saya lihat dalam Injil bahwa...", yang pada intinya menunjukkan bahwa ia membaca terjemahan Arab dari Injil. Lihat, M. Abul Quasem, *The Ethic of al-Ghazâli: A Composite Ethics in Islam*, (Selangor:: 1975), p. 30.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 30-31.

<sup>56</sup> Lihat, Imâm al-Ghazâli, *Minhâj al-'Abidîn*, (Surabaya: al-Hidayah, t.t.), p.

nalar *Bayâni* dan *Irfâni*. Sedangkan nalar *Burhâni* tidak cukup kuat untuk mempengaruhi keilmuan Islam pesantren.

#### D. Penutup

Nalar *Bayâni*, *Irfâni*, dan *Burhâni* sebagai suatu pemetaan kerangka keilmuan Islam kiranya cukup ampuh untuk digunakan sebagai pisau analisis terhadap keilmuan pesantren sebagaimana termanifestasikan dalam kitab-kitab kuning yang diajarkan di berbagai pesantren di Indonesia. Dengan pemetaan keilmuan ini, terbukti bahwa kebanyakan kitab-kitab kuning yang diajarkan di berbagai pesantren didominasi oleh nalar *Bayâni* atau dengan istilah lain *al-'Aqliyât al-Syar'iyah* yang banyak diterapkan dalam bidang kalam dan fiqh. Sedangkan dalam bidang akhlak banyak diwarnai oleh nalar *Irfâni*, walaupun ada sementara kitab akhlak yang menggunakan nalar *Bayâni* seperti kitab *Ta'lim al-Muta'allim*, dan ada juga kitab yang memadukan ketiga bentuk penalaran dengan penekananannya pada nalar *Irfâni* yaitu kitab *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*. Namun demikian, ada suatu hal yang patut disayangkan yaitu tidak terapresiasinya nalar *Burhâni* dalam kajian Islam (kitab-kitab kuning) secara memadai. Dengan minimnya apresiasi terhadap nalar ini, keilmuan Islam (khususnya keilmuan pesantren) tidak bisa berkembang secara optimal. Nalar *Burhâni* atau *al-'Aqliyah al-Falsafiyah* yang mengedepankan cara berpikir demonstratif-filosofis disinyalir dapat menggairahkan, menghidupkan, dan mengembangkan keilmuan Islam secara dinamis, namun justru hal itulah yang tidak banyak dikembangkan oleh pemikir dan ilmuwan-ilmuwan Muslim. Di sinilah letak tantangan kita sebagai kalangan akademisi untuk memikirkan dan sekaligus mengembangkan nalar *Burhâni* ini dalam keilmuan Islam.



## BIBLIOGRAFI

Muhammad Abed al-Jabiri, *al-Turâts wa al-Hadâtsah: Dirâsât wa Munâqasyât*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabi, 1991.

\_\_\_\_\_, *Post Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2000.

\_\_\_\_\_, *Bunyah al-Aql al-Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nudhumi al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1990.

\_\_\_\_\_, *Isykâliyât al-Fikr al-Arabi al-Mu'âshir*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1994.

al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz 29, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.

al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, juz 29, Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

al-Syaukani, *Fath al-Qadir*, Juz 5, Beirut: Dar al-Fikr, t. t.

Syed Muhammad Dawilah al-Edrus, *Islamic Epistemology : An Introduction to the Theory of Knowledge in al-Qur'an*, Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia, 1992.

Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, Selangor: International Islamic University Malaysia Press, 1996.

Hasan Hanafi, *Hiwâr al-Ajyâl*, Kairo: Daru Quba' li al-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1998.

\_\_\_\_\_, *Min al-'Aqîdah ilâ al-Tsaurah*, Jilid 1 *al-Muqaddimât al-Nazhariyyât*, Kairo: Maktabah al-Matbûli.

Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, Terj. Khoiron Nahdliyin, Yogyakarta: LKiS, 1997.

Imam al-Ghazali, *Mi'yâr al-'Ilm*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1960.

\_\_\_\_\_, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn, Ma'a Muqaddimatin fi al-Tasawwuf al-Islâmi wa Dirâsah Tahliyyah al-Syakhshiyah al-Ghazâli wa Falsafah fi al-Ihyâ' bi qalami al-Duktûr Badawi Thabânah*, (Surabaya: al-Hidayah, t.t.

\_\_\_\_\_, *Minhâj al-'Abidîn*, Surabaya: al-Hidayah, t.t.

Jalal Muhammad Musa, *Manhaj al-Bahts al-'Ilmi 'inda al-'Arab fi Majâl al-'Ulûm al-Thabî'iyah wa al-Kauniyyah*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Libnâni, 1972.

90 Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, Lahore: SH. Muhammad Ashraf Publishers, 1991.

Abu al-Wafâ' al-Ghânimi al-Taftâzani, *Dirâsât fi al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Kairo: Maktabah al-Qâhirah al-Hadîtsah, 1957.

Muhammad Iqbal, *Tathawwur al-Fikri al-Falsafi fi Irân: Ishâm fi Târîkhi al-Falsafah al-Islâmiyah*, Beirut: Dâr al-Fanniyah, t.t.

Parviz Morewedge, *Essays in Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*, New York: The Departement of Philosophy The State University of New York, 1995.

Mulyadi Kartanegara, "Fondasi Metafisik Bangunan Epistemologi Islam", dalam M. Amin Abdullah dkk. *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2003.

Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, New York: New American Library, 1970.

al-Fadlâli, *Kifâyah al-'Awâm*, Surabaya: al-Hidayah, t.t.

A.C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy*, New York: Collier Books, 1962.

Taqiyuddin Abi Bakr bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyah al-Akhyâr*, Surabaya: al-Hidayah, t.t.

Abî Ishaq Ibrâhim bin 'Alî bin Yûsuf al-Fairûziabâdî al-Syairâzî, *al-Muhadzdzab fî Fiqh al-Imâm al-Syâfi'i*, Juz 2, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.

Syaikh Musthafâ al-Ghalâyanî, *Izhah al-Nâsyi`în*, Surabaya: al-Hidayah, 1949.

---

91

Syaikh Ibrâhim bin Ismâ'îl, *Syarh Ta'lim al-Muta'allim li al-Syaikh al-Zarnûji*, Indonesia: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-Arabiyyah, t.t.

M. Abul Quasem, *The Ethic of al-Ghazâli: A Composite Ethics in Islam*, Selangor: 1975.

**Sembodo Ardi Widodo**, lahir di Batang, 15 September 1968 adalah dosen tetap pada Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga. S-2 dan S-3 dari PPs. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Karya-karya ilmiah yang telah dipublikasikan adalah: 1) "Melacak Titik Temu Dasar-dasar Filosofis Pendidikan Esensialisme dan Islam", dalam *Jurnal Pendidikan Islam Ta'dib*, No.04 Maret 2001. 2) "Pendidikan dalam Perspektif Fenomenologi", dalam *Jurnal Ilmu Pendidikan Islam*, Vol.2, No.1, Juli 2001. 3) "Problematika Pendidikan Islam: Suatu

*Sembodo Ardi Widodo: Nalar Bayâni, 'Irfâni, dan Burhâni*

Kritik Epistemologi Pendidikan”, dalam *Jurnal Ilmu Pendidikan Islam*, Vol.4, No.3, Juli 2002. 4) “Konstruksi Keilmuan Islam: Perspektif Muhammadiyah dan NU”, dalam *Visi Islam Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol.2, No.1 Januari 2003. 5) “Implikasi Teori Thomas Kuhn dalam Pendidikan Islam”, dalam *Visi Islam Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol.3, No.1 Januari 2004. 6) “Menyoal Ulang Arah Pendidikan Nasional”, dalam *Jurnal Paradigma*, Edisi 02/tahun II/2004. 7) “Pendidikan dan Pembangunan Moralitas Bangsa”, dalam *Majalah Tilawah*, Edisi 09 / tahun XIII / 2004. 8) “Kurikulum Bahasa Arab di Pondok Pesantren Tebuireng dan Mu’allimin Muhammadiyah: Suatu Tinjauan Epistemologis”, dalam *Jurnal Al-‘Arabiyah*, Vol.1, No.1, Juli 2004. 9) *Kajian Filosofis Pendidikan Barat dan Islam*, buku diterbitkan oleh Nimas Multima, Jakarta, 2003.[]