

EPISTEMOLOGI BAYANI

A Khudori Soleh

Fakultas Psikologi UIN Maulana Malik Ibrahim Malang Jalan Gajayana 50 Malang,
Telp (0341) 558916 Webb: <http://khudorisoleh.blogspot.com> Email: hudori_uin@yahoo.com

Abstract

Bayani adalah epistemologi khas Arab yang mendasarkan diri pada teks. Menurutnya, sumber pengetahuan adalah teks, yang dalam perspektif keagamaan adalah al Quran dan al Hadits. Cara mendapatkan pengetahuan lewat dua cara: (1) berdasarkan susunan redaksi teks yang dikaji lewat analisa lingistik, (2) berdasarkan metode qiyas atau analogi yang dilihat dari salah satu dari tiga aspek, yaitu hubungan antara ashl dan far', illat yang ada pada ashl dan far', dan kecenderungan yang menyatukan antara ashl dan far'. Dalam perkembangannya, analogi bayani tidak hanya digunakan untuk menggali pengetahuan dari teks melainkan juga dipakai untuk memahami realitas-realitas non-fisik dengan cara menganalogikan pada realitas fisik (qiyas al ghaib 'ala al syahid). Antara lain, tentang teori-teori metafisik dan doktrin-doktrin teologis. Karena hanya mendasarkan diri pada teks, pemikiran bayani menjadi "terbatas" dan terfokus pada hal-hal yang bersifat aksidental bukan substansial, sehingga kurang bisa dinamis mengikuti perkembangan sejarah dan sosial masyarakat yang begitu cepat. Kenyataannya, pemikiran Islam saat ini yang banyak didominasi fiqhiyah bayani kurang bisa merespon dan mengimbangi perkembangan peradaban dunia.

Key worlds: teks, ashl dan far'

Pendahuluan

Bayani adalah metode pemikiran khas Arab yang menekankan otoritas teks (*nash*), secara langsung atau tidak langsung, dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali lewat inferensi (*istidlal*). Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikiran; secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu tafsir dan penalaran. Meski demikian, hal ini tidak berarti akal atau rasio bisa bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi tetap harus bersandar pada teks. Dalam bayani, rasio dianggap tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali disandarkan pada teks. Dalam perspektif keagamaan, sasaran bidik metode bayani adalah aspek eksoterik (*syariat*) (Al-Jabiri, 1991: 38).

Perkembangan Bayani

Dari kata-kata bahasa Arab, *bayan* berarti penjelasan (*eksplanasi*). Al-Jabiri, berdasarkan beberapa makna yang diberikan kamus *Lisan al Arab* suatu kamus karya Ibn Mandzur dan dianggap sebagai karya pertama yang belum tercemari pengertian lain tentang kata ini, memberikan arti sebagai *al fashl wa infishal* (memisahkan dan terpisah) dan *al dhuhur wa al idhhar* (jelas dan penjelasan). Makna *al fashl wa al idhhar* dalam kaitannya dengan metodologi, sedang *infishal wa dhuhur* berkaitan dengan visi (*ru`y*) dari metode bayani (Al-Jabiri, 1991: 20).

Sementara itu, secara terminologi, *bayan* mempunyai dua arti (1) sebagai aturan-aturan penafsiran wacana (*qawanin tafsir al khithabi*), (2) syarat-syarat memproduksi wacana (*syurut intaj al khithab*). Berbeda dengan makna etimologi yang telah ada sejak awal peradaban Islam, makna-makna terminologis ini baru lahir belakangan, yakni pada masa kodifikasi (*tadwin*). Antara lain ditandai dengan lahirnya *Al Asybah wa al Nazhair fi al Quran al Karim* karya Muqatil ibn Sulaiman (w. 767 M) dan *Ma`ani al Quran* karya Ibn Ziyad al Farra' (w. 823 M) yang keduanya sama-sama berusaha menjelaskan makna atas kata-kata dan ibarat-ibarat yang ada dalam al Quran (Al-Jabiri, 1991: 1-20).

Pengertian tentang bayani tersebut kemudian berkembang sejalan dengan perkembangan pemikiran Islam. Begitu pula aturan-aturan metode yang ada didalamnya. Pada masa Syafii (767-820 M) yang dianggap sebagai peletak dasar yurisprudensi Islam, bayani berarti nama yang mencakup makna-makna yang mengandung persoalan ushul (pokok) dan yang berkembang hingga ke cabang (*furu'*). Sedang dari segi metodologi, Syafii membagi bayan ini dalam lima bagian dan tingkatan: (1) Bayan yang tidak butuh penjelasan lanjut, berkenaan dengan sesuatu yang telah dijelaskan Tuhan dalam al Quran sebagai ketentuan bagi makhlukNya; (2) Bayan yang beberapa bagiannya masih global sehingga butuh penjelasan sunnah; (3) bayan yang keseluruhannya masih global sehingga butuh penjelasan sunnah; (4) bayan sunnah, sebagai uraian atas sesuatu yang tidak terdapat dalam al Quran; (5) bayan ijtihad, yang dilakukan dengan qiyas atas sesuatu yang tidak terdapat dalam al Quran maupun sunnah. Dari lima derajat bayan tersebut al Syafii kemudian menyatakan bahwa yang pokok (ushul) ada tiga, yakni al Quran, sunnah dan qiyas, kemudian ditambah ijma (Al-Jabiri, 1991: 23).

Al Jahizh (w. 868 M) yang datang berikutnya mengkritik konsep bayan Syafii di atas. Menurutnya, apa yang dilakukan Syafii baru pada tahap bagaimana memahami teks, belum pada tahap bagaimana memberikan pemahaman pada pendengar atas pemahaman yang diperoleh. Padahal, menurutnya, inilah yang terpenting dari proses bayani. Karena itu, sesuai dengan asumsinya bahwa bayan adalah syarat-syarat untuk memproduksi wacana (*syurut intaj al khithab*) dan bukan sekedar aturan-aturan penafsiran wacana (*qawanin tafsir al khithabi*), Jahizh menetapkan syarat bagi bayani: (1) syarat kefasihan ucapan, (2) seleksi huruf dan lafat, sehingga apa yang disampaikan bisa menjadi tepat guna, (3) adanya keterbukaan makna, yakni bahwa makna harus bisa diungkap dengan salah satu dari lima bentuk penjelas, yakni lafat, isyarat, tulisan, keyakinan dan nisbah, (4) adanya kesesuaian antara kata dan makna, (5) adanya kekuatan kalimat untuk memaksa lawan mengakui kebenaran yang disampaikan dan mengakui kelemahan serta kesalahan konsepnya sendiri (Al-Jabiri, 1991: 25-30).

Sampai di sini, bayani telah berkembang jauh. Ia tidak lagi sebagai sekedar penjelas atas kata-kata sulit dalam al Quran tetapi telah berubah menjadi sebuah metode bagaimana memahami sebuah teks (*nash*), membuat kesimpulan dan keputusan atasnya, kemudian memberikan uraian secara sistematis atas pemahaman tersebut kepada pendengar, bahkan telah ditarik sebagai alat untuk memenangkan perdebatan. Namun, apa yang diterapkan al Jahizh dalam rangka memberikan uraian pada pendengar tersebut, pada masa berikutnya, dianggap kurang tepat dan sistematis. Menurut Ibn Wahhab, bayani bukan diarahkan untuk 'mendidik' pendengar tetapi sebuah metode untuk membangun konsep diatas dasar *ashul furu'*; caranya dengan menggunakan paduan pola yang dipakai ulama fiqh dan *kalam* (teologi) (al Jabiri, 1991: 32).

Paduan antara metode fiqh yang eksplanatoris dan teologi yang dialektik dalam rangka membangun epistemologi bayani baru ini sangat penting, karena menurutnya apa yang perlu penjelasan (*bayan*) tidak hanya teks suci tetapi mencakup empat hal: (1) wujud materi yang mengandung aksiden dan substansi, (2) rahasia hati yang memberi keputusan bahwa sesuatu itu benar-salah dan subhat, saat terjadi proses perenungan; (3) teks suci dan ucapan yang mengandung banyak dimensi; (4) teks-teks yang merupakan representasi pemikiran dan konsep. Dari empat macam objek ini, Ibn Wahhab menawarkan empat macam bayani; (1) *bayan al I'tibar* untuk menjelaskan sesuatu yang berkaitan dengan materi (2) *bayan al I'tiqad* berkaitan dengan hati (*qalb*), (3) *bayan al 'ibarah* berkaitan dengan teks dan bahasa, (4) *bayan al kitab* berkaitan dengan konsep-konsep tertulis (al Jabiri, 1991: 34).

Pada periode terakhir muncul al Syathibi (w. 1388 M). Sampai sejauh itu, menurutnya, bayani belum bisa memberikan pengetahuan yang pasti (*qath'i*) tapi baru derajat dugaan (*zhani*), sehingga tidak bisa dipertanggung-jawabkan secara rasional. Dua teori utama dalam bayani, *istimbath* dan *qiyas*, yang dikembangkan bayani hanya berpijak pada sesuatu yang masih bersifat dugaan. Padahal, penetapan hukum tidak bisa didasarkan pada sesuatu yang bersifat dugaan (al Jabiri, 1991: 538).

Karena itu, Syathibi lantas menawarkan tiga teori untuk memperbarui bayani, yakni *al istintaj*, *al istiqlal* dan *maqashid al syari`*, yang dieleminir dari pemikiran Ibn Rusyd dan Ibn Hazm. *Al Istintaj* sama dengan silogisme, menarik kesimpulan berdasarkan dua premis yang mendahului, berbeda dengan qiyas bayani yang dilakukan dengan cara menyandarkan *furu`* pada *ashl*, yang oleh Syathibi dianggap tidak menghasilkan pengetahuan baru. Pengetahuan bayani harus dihasilkan melalui proses silogisme ini, sebab menurut al Syathibi, semua dalil *syara`* telah mengandung dua premis, *nazhariyah* (teoritis) dan *naqliyah* (transmisif). *Nazhariyah* berbasis pada indera, rasio, penelitian dan penalaran, sementara *naqliyah* berbasis pada proses transmisif (*naql* atau *khobar*). *Nazhariyah* merujuk pada *tahqiq al-manath al-hukm* (uji empiris suatu sebab hokum) dalam setiap kasus, sedang *naqliyah* merujuk pada hukum itu sendiri dan mencakup pada semua kasus yang sejenis, sehingga ia merupakan kelaziman yang tidak terbantah dan sesuatu yang mesti diterima. *Nazhariyah* merupakan premis minor sedang *naqliyah* menjadi premis mayor.

Istiqlal adalah penelitian terhadap teks-teks yang setema kemudian di ambil tema pokoknya, tidak berbeda dengan *tematic induction*; sedang *maqashid al syari`iyah* berarti bahwa diturunkannya syariah ini mempunyai tujuan-tujuan tertentu, yang menurut Syathibi terbagi dalam tiga macam; *dlaruriyah* (primer), *hajiyah* (sekunder) dan *tahsiniyah* (tersier) (al Jabiri, 1991: 540). Pada tahap ini, metode bayani telah lebih sempurna dan sistematis, di mana proses pengambilan hukum atau pengetahuan tidak sekedar mengqiyaskan *furu`* pada *ashl* tetapi juga lewat proses silogisme seperti dalam filsafat.

Sumber Pengetahuan.

Meski menggunakan metode rasional filsafat seperti digagas Syathibi, epistemology bayani tetap berpijak pada teks (*nash*). Dalam *ushul al fiqh*, yang dimaksud *nash* sebagai sumber pengetahuan bayani adalah al Quran dan hadis (Khalaf, 1978: 5-34). Ini berbeda dengan pengetahuan burhani yang mendasarkan diri pada rasio dan irfani pada intuisi. Karena itu, epistemolog

bayani menaruh perhatian besar dan teliti pada proses transmisi teks dari generasi ke generasi (al Jabiri, 1991: 116). Ini penting bagi bayani, karena sebagai sumber pengetahuan benar tidaknya transmisi teks menentukan benar salahnya ketentuan hukum yang diambil. Jika transmisi teks bisa dipertanggung-jawabkan berarti teks tersebut benar dan bisa dijadikan dasar hukum. Sebaliknya, jika transmisinya diragukan, maka kebenaran teks tidak bisa dipertanggung jawabkan dan itu berarti ia tidak bisa dijadikan landasan hukum.

Karena itu, mengapa pada masa *tadwin* (kodifikasi), khususnya kodifikasi hadis, para ilmuwan begitu ketat dalam menyeleksi sebuah teks yang diterima. Bukhari, misalnya, menggariskan syarat yang tegas bagi diterimanya sebuah teks hadis; (1) bahwa perowi harus memenuhi tingkat kriteria yang paling tinggi dalam hal watak pribadi, keilmuan dan standar akademis, (2) harus ada informasi positif tentang para perowi yang menerangkan bahwa mereka saling bertemu muka dan para murid belajar langsung pada gurunya. Dari upaya-upaya seleksi tersebut kemudian lahir ilmu-ilmu tertentu untuk mendeteksi dan memastikan keaslian teks, seperti *al Jarh wa al Ta`dil*, *Mushthalah al Hadits*, *Rijal al Hadits* dan seterusnya (Azami, 1996: 143).

Selanjutnya, tentang nash al Quran, meski sebagai sumber utama, tetapi ia tidak selalu memberikan ketentuan pasti. Dari segi penunjukkan hukumnya (*dilalah al hukm*), nash al Quran bisa dibagi dua bagian, *qath`i* dan *zhanni*. Nash yang *qath`i dilalah* adalah nash-nash yang menunjukkan adanya makna yang dapat dipahami dengan pemahaman tertentu, atau nash yang tidak mungkin menerima tafsir dan takwil, atau sebuah teks yang tidak mempunyai arti lain kecuali arti yang satu itu. Dalam konsep Syafi`i, inilah yang disebut bayan yang tidak butuh penjelasan lanjut. Nash yang *dzanni dilalah* adalah nash-nash yang menunjukkan atas makna tapi masih memungkinkan adanya takwil, atau dirubah dari makna asalnya menjadi makna yang lain (Khalaf, 1978: 5-62).

Kenyataan tersebut juga terjadi pada al-sunnah, bahkan lebih luas. Jika dalam al Quran, konsep *qath`i* dan *dzanni* hanya berkaitan dengan *dilalah*-nya, dalam sunnah, hal itu berlaku pada riwayat dan *dilalah*-nya. Dari segi

riwayat berarti bahwa teks hadis tersebut diyakini benar-benar dari Nabi atau tidak, atau bahwa aspek ini akan menentukan sah tidaknya proses transmisi teks hadis, yang dari sana kemudian lahir berbagai macam kualitas hadis, seperti *mutawatir*, *ahad*, *shahih*, *hasan*, *gharib*, *ma`ruf*, *maqtu`* dan seterusnya. Dari segi *dilalah* berarti bahwa makna teks hadis tersebut telah memberikan makna yang pasti atau masih bisa ditakwil (al Jabiri, 1991: 116).

Lafat & Makna, Ushul & Furu`.

Berdasarkan kenyataan bahwa bayani berkaitan dengan teks dan hubungannya dengan 'realitas', maka persoalan pokok (*tool of analysis*) yang ada didalamnya adalah sekitar masalah lafat makna, dan *ushul furu`*. Menurut al Jabiri, persoalan lafat makna mengandung dua aspek; teoritis dan praktis. Dari sisi teori muncul tiga persoalan, (1) tentang makna suatu kata, apakah didasarkan atas konteksnya atau makna aslinya (*tauqif*), (2) tentang analogi bahasa, (3) soal pemaknaan *al asma' al syar`iyah*, seperti kata shalat, shiyam, zakat dan lainnya (al Jabiri, 1991: 56).

Pada masalah pertama, pemberian makna atas sebuah kata, muncul akibat adanya perdebatan antara kaum rasionalis dengan ahli hadis, antara Muktaizilah dengan Ahli Sunnah. Menurut Muktaizilah, suatu kata harus diberi makna berdasarkan konteks dan istilahnya, sementara bagi ahli sunnah, suatu kata harus dimaknai sesuai dengan makna asalnya. Sebab, menurut ahli sunnah, bahasa atau kata pada awalnya berasal dari Tuhan yang diberikan kepada RasulNya untuk disebarkan kepada umatnya, sedang bagi Muktaizilah, suatu lafat pada dasarnya bersifat mutlak. Karena itu, bagi ahli sunnah, kata per kata dari sebuah teks harus tetap dijaga seperti aslinya, sebab perubahan redaksi teks berarti perubahan makna (al Jabiri, 1991: 42).

Ini sesuai dengan asumsi dasar pengetahuan Arab bahwa makna dan sistem berpikir lahir dari kata (teks) bukan teks yang lahir dari makna dan sistem berpikir. Ilmu nahwu (gramatika arab) yang lahir dari asumsi ini bertugas menjaga teks dari kemungkinan terjadinya penyimpangan makna. Pada perkembangan selanjutnya, diskursus nahwu bukan lagi sekedar berisi

kaidah-kaidah bahasa yang mengatur ucapan dan tulisan secara benar tetapi sekaligus juga berisi aturan-aturan berpikir, yang kemudian melahirkan pengetahuan bayani (al Jabiri, 1991: 91).

Masalah kedua, tentang analogi bahasa, seperti kata *nabidz* (perasan gandum) dengan *khamr* (perasan anggur), atau kata *sariq* (pencuri benda) dengan *nabasy* (pencuri mayat di kubur). Di sini ulama sepakat bahwa analogi diperbolehkan, tapi hanya dari sisi logika bahasanya, bukan pada lafat atau redaksinya. Sebab, masing-masing bahasa mempunyai istilah sendiri yang mempunyai kedalaman makna yang berbeda, sehingga jika dianalogikan akan bisa merusak bahasa yang ada di antaranya.

Masalah ketiga, pemaknaan atas *asma' al syar'iyah*. Menurut al Baqilani (w. 1012 M), karena al Quran diturunkan dalam tradisi dan bahasa Arab, maka ia harus dimaknai sesuai dengan kebudayaan Arab, tidak bisa didekati dengan budaya dan bahasa lain. Sebaliknya, menurut Mukhtazilah, pada beberapa hal tertentu, ia bisa dimaknai dengan pengertian lain, sebab al Quran sendiri tidak jarang menggunakan istilah Arab tetapi dengan makna tersendiri yang berbeda dengan makna asalnya (al Jabiri, 1991: 58).

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

Selanjutnya, soal *ushul furu'*. Menurut Jabiri, *ushul* disini tidak menunjuk pada dasar-dasar hukum fiqh, seperti al Quran, sunnah, ijma dan qiyas, tetapi pada pengertian umum bahwa ia adalah pangkal (asas) dari proses pengalihan pengetahuan. *Ushul* adalah ujung rantai dari hubungan timbal balik dengan *furu'*. Dari sini, al Jabiri kemudian melihat tiga macam posisi dan peran *ushul* dalam hubungannya dengan *furu'* (al Jabiri, 1991: 119). Pertama, *ushul* sebagai 'sumber' pengetahuan yang cara mendapatkannya dengan *istimbat*. Berbeda dengan *istintaj* (deduksi) yang dilakukan berdasarkan proposisi yang ada, *istimbat* menggali untuk mendapat sesuatu yang sama sekali baru, sehingga nash berkedudukan

sebagai sumber pengetahuan, sebagaimana bumi mengeluarkan air dari perutnya. Kedua, *ushul* sebagai 'sandaran' bagi pengetahuan yang lain, yang cara penggunaannya dengan qiyas, baik dengan *qiyas illat* seperti yang dipakai ahli fiqh atau *qiyas dalalah* seperti yang digunakan kaum teolog. Ketiga, *ushul* sebagai pangkal dari proses pembentukan pengetahuan, yang caranya dengan menggunakan kaidah-kaidah *ushul al-fiqh*, lihat Bagan 1. (al Jabiri, 1991: 113).

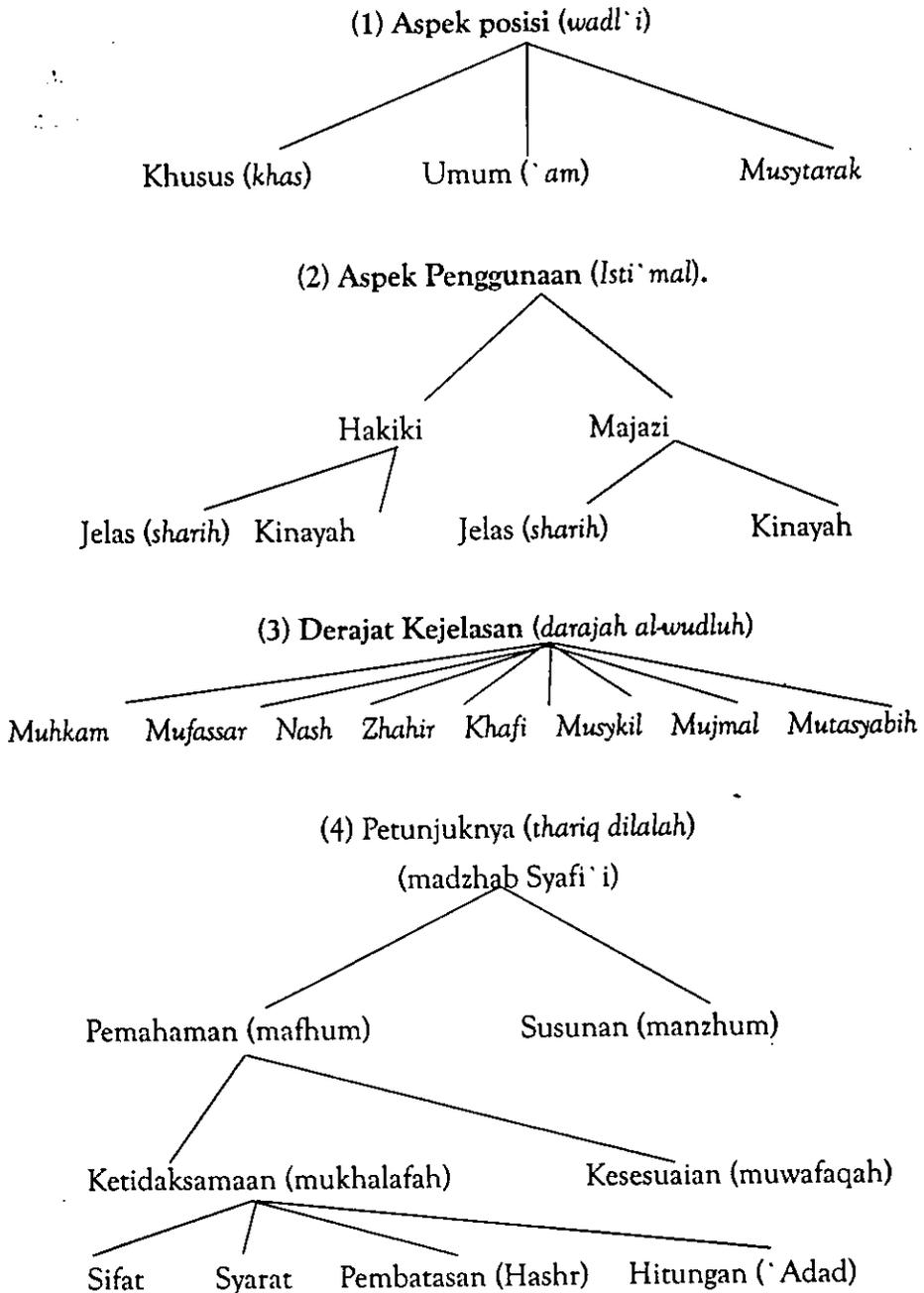
Cara Mendapat Pengetahuan

Untuk mendapatkan pengetahuan, epistemologi bayani menempuh dua jalan. Pertama, berpegang pada redaksi (lafat) teks dengan menggunakan kaidah bahasa Arab, seperti *nahw* dan *sharaf* sebagai alat analisa. Kedua, menggunakan metode qiyas (analogi) dan inilah prinsip utama epistemologi bayani (Al-Jabiri, 1991: 530). Dalam kajian *ushul al fiqh*, qiyas diartikan sebagai memberikan keputusan hukum suatu masalah berdasarkan masalah lain yang telah ada kepastian hukumnya dalam teks, karena adanya kesamaan *illah*. Ada beberapa hal yang harus dipenuhi dalam melakukan qiyas: (1) adanya *al ashl*, yakni nas suci yang memberikan hukum dan dipakai sebagai ukuran, (2) *al far`*, sesuatu yang tidak ada hukumnya dalam nas, (3) *hukm al ashl*, ketetapan hukum yang diberikan oleh *ashl*, (4) *illah*, keadaan tertentu yang dipakai sebagai dasar penetapan hukum *ashl* (Khalaf, 1978: 60).

Contoh qiyas adalah soal hukum meminum arak dari kurma. Arak dari perasan kurma disebut *far`* (cabang) karena tidak ada ketentuan hukumnya dalam *nash*, dan ia akan diqiyaskan pada *khamer*. *Khamer* adalah *ashl* (pokok) sebab terdapat dalam teks (*nash*) dan hukumnya haram, alasannya (*illah*) karena memabukkan. Hasilnya, arak adalah haram karena ada persamaan antara arak dan *khamer*, yakni sama-sama memabukkan.

Menurut Jabiri, metode qiyas sebagai cara mendapatkan pengetahuan dalam epistemologi bayani tersebut digunakan dalam tiga aspek. Pertama, qiyas dalam kaitannya dengan status dan derajat hukum yang ada pada *ashl* maupun *furu`* (*al qiyas bi i`tibar madiyah istihqaq kullin min al ashl wa al far`i li al hukm*). Bagian ini mencakup tiga hal: (1) *qiyas jali*, di mana *far`* mempunyai

Bagan 1. Hubungan lafat makna



persoalan hukum yang kuat dibanding *ashl*, (2) *qiyas fi ma'na al nash*, di mana *ashl* dan *far'* mempunyai derajat hukum yang sama, (3) *qiyas al khafi*, di mana *illat ashl* tidak diketahui secara jelas dan hanya menurut perkiraan mujtahid. Contoh *qiyas jali* adalah seperti hukum memukul orang tua (*far'*). Masalah ini tidak ada hukumnya dalam *nash*, sedang yang ada adalah larangan berkata "Ah" (*ashl*). Perbuatan memukul lebih berat hukumnya dibanding berkata "ah" (al Jabiri, 1991: 146).

Kedua, berkaitan dengan *illat* yang ada pada *ashl* dan *far'*, atau yang menunjukkan ke arah itu (*qiyas bi i'tibar bina' al hukm ala dzikr al illah au bi i'tibar dzikr ma yadull 'alaiha*). Bagian ini meliputi dua hal: (1) *qiyas al illat*, yaitu menetapkan *illat* yang ada *ashl* kepada *far'*, (2) *qiyas al dilalah*, yaitu menetapkan petunjuk (*dilalah*) yang ada pada *ashl* kepada *far'*, bukan *illah*nya (al Jabiri, 1991: 147).

Ketiga, *qiyas* berkaitan dengan potensi atau kecenderungan untuk menyatukan antara *ashl* dan *far'* (*qiyas bi i'tibar quwwah "al jami'" bain al ashli wa al far' fayumkin tashnifuh*) yang oleh al Ghazali dibagi dalam empat tingkat: (1) adanya perubahan hukum baru, (2) keserasian, (3) keserupaan (*syibh*), (4) menjauhkan (*thard*) (al Jabiri, 1991: 147).

Menurut Abd al Jabbar, seorang pemikir teologi Muktazilah, metode *qiyas bayani* di atas tidak hanya untuk menggali pengetahuan dari teks tetapi juga bisa dikembangkan dan digunakan untuk mengungkap persoalan-persoalan non-fisik (*ghaib*). Di sini ada empat cara (Al-Jabbar, 1965: 167).

1. Berdasarkan kesamaan petunjuk (*dilalah*) yang ada (*istidlal bi al syahid ala al ghaib li isytirakihima fi al dilalah*). Contoh, untuk mengetahui bahwa Tuhan Maha Berkehendak. Kehendak Tuhan (*ghaib*) diqiyaskan pada kondisi empirik manusia (*syahid*). Hasilnya, ketika dalam realitas empirik manusia mempunyai kehendak dan tindakan, berarti Tuhan juga demikian.
2. Berdasarkan kesamaan *illah* (*istidlal bi al syahid ala al ghaib li isytirakihima fi al illah*). Contoh, Tuhan tidak mungkin berlaku jahat karena pengetahuannya tentang hekekat dan dampak kejahatan tersebut. Ini didasarkan atas kenyataan yang terjadi pada manusia, yaitu ketika

manusia tidak akan berbuat jahat karena mengetahui tentang kejelekan sikap tersebut, berarti Tuhan juga demikian.

3. Berdasarkan kesamaan yang berlaku pada tempat ilah (*istidlal bi al syahid ala al ghaib li isytirakihima fima yajri majra al illah*).
4. Berdasarkan pemahaman bahwa yang ghaib mempunyai derajat lebih dibanding yang empirik (*istidlal bi al syahid ala al ghaib li kaun al hukm fi al ghaib ablagh minh fi al syahid*). Contoh, ketika mengetahui bahwa kita (syahid) harus berlaku baik karena hal tersebut adalah kebaikan, maka apalagi Tuhan yang maha mengetahui bahwa sesuatu adalah baik.

Simpulan

Berdasarkan uraian di atas, di sampaikan beberapa hal. Pertama, bahwa secara historis, bayani berkembang dari “bawah”, dari sekedar upaya memisahkan kata-kata al Quran dari pengaruh kata-kata asing dan menjelaskan kata-katanya yang sulit sampai menjadi sebuah metode berpikir yang sistematis untuk menggali pengetahuan dan menyampaikannya kepada pendengar.

Kedua, bahwa sumber pengetahuan bayani, al Quran dan sunnah, tidak senantiasa bersifat pasti (*qath`i*) tetapi terkadang juga samar (*zhanni*), bahkan al-sunnah bersifat *qath`i* dan *zhanni* dari segi materi maupun transmisi teksnya. Persoalan pokok yang diangkat mencakup dua hal, lafat-makna dan *ushul furu`*. Segi lafat-makna, bahwa lafat atau kata muncul lebih dahulu dan menentukan makna yang dimaksud, bahkan juga menentukan sistem berpikir selanjutnya. Sedang segi *ushul furu`*, bahwa *ashl* bisa berkedudukan sebagai sumber, sandaran atau pangkal dari proses pembentukan pengetahuan.

Ketiga, pengetahuan bayani diperoleh lewat dua cara atau tahapan, (1) berdasarkan susunan redaksi teks yang dikaji lewat analisa lingistik, (2) berdasarkan metode *qiyas* atau analogi yang dilihat dari salah satu dari tiga aspek, yaitu hubungan antara *ashl* dan *far`*, *illat* yang ada pada *ashl* dan *far`*, dan kecenderungan yang menyatukan antara *ashl* dan *far`*.

Keempat, analogi bayani tidak hanya digunakan untuk menggali pengetahuan dari teks melainkan juga dipakai untuk memahami realitas-realitas non-fisik. Pengetahuan dan teori-teori metafisik-teologis Islam klasik didasarkan atas metode qiyas bayani ini.

Kelima, karena hanya mendasarkan diri pada teks, pemikiran bayani menjadi "terbatas" dan terfokus pada hal-hal yang bersifat aksidental bukan substansial, sehingga kurang bisa dinamis mengikuti perkembangan sejarah dan sosial masyarakat yang begini cepat. Kenyataannya, pemikiran Islam saat ini yang banyak didominasi bayani fiqhiyah kurang bisa merespon dan mengimbangi perkembangan peradaban dunia.

Daftar Pustaka

- Al-Jabbar, Abd. 1965. *Al Muhith bi al Taklif*. Ed. Umar Azmi. Kairo: Muassasah al-Misriyah.
- Al- Jabiri, M Abid. 1991. *Takwin al Aql al Arabi*. Beirut, Markaz al Tsaqafi al Arabi.
- Al- Jabiri, M. Abid. 1991. *Bunyah al Aql al Arabi*. Beirut: al Markaz al Tsaqafi al Arabi.
- Azami, M. Mustafa. 1996. *Metodologi Kritik Hadis*. Terjemahan oleh Yamin. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Al Ghazali. 1322 H. *Mustashfa min Ilm al Ushul*, II. Bulaq: Matba`ah al Amiriyah.
- Khalaf, Abd Wahab. 1978. *Ilm Ushul al Fiqh*. Kuwait: Dar al Qalam.
- Rahim, Abdur. 1994. *The Principles of Islamic Jurisprudence*. New Delhi: Kitab Bhavam.