

Relevansi Epistemologi Abid al-Jabiri Bagi Pembangunan Negara Hukum Demokratis-Religius

Ahmad Bahauddin. AM: UIN Walisongo Semarang, email: bahauddinahmad.am@gmail.com

Hurin'in. AM: STIT Makrifatul Ilmi Bengkulu Selatan, email: iin@stitmakrifatulilmi.ac.id

ARTICLE INFO

Keywords:

Epistemologi, Hukum Islam, Negara Hukum, Demokratis.

DOI:

<https://doi.org/10.19109>

How to cite item:

Ahmad, Relevansi Epistemologi Abid al-Jabiri Bagi Pembangunan Negara Hukum Demokratis-Religius. *Jurnal Elqonun*, 3 (1) 46-59

Abstract

Era kontemporer ditandai oleh kebutuhan akan pemikiran kritis dan rekonstruksi ilmu pengetahuan yang mampu menjawab tantangan modernitas. Mohammed Abid al-Jabiri menghadirkan proyek kritik nalar Arab yang berusaha mereformasi cara berpikir umat Islam terhadap turāth (warisan intelektual klasik). Artikel ini bertujuan untuk menelaah sejauh mana kontribusi epistemologi al-Jabiri terhadap pengembangan hukum Islam serta relevansinya dalam membangun negara hukum demokratis-religius. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan library research, melalui analisis mendalam atas karya-karya utama al-Jabiri dan kajian perbandingan dengan pemikir Muslim reformis lainnya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa perkembangan hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari peran epistemologi yang mencakup tiga kerangka utama: bayānī (teks/wahyu), 'irfānī (intuisi-spiritual), dan burhānī (rasional-empiris). Al-Jabiri menegaskan bahwa penggalian hukum tidak cukup berhenti pada wilayah bayānī semata, tetapi harus dilanjutkan dengan dimensi burhānī dan 'irfānī agar hukum Islam mampu menjawab kebutuhan sosial-politik yang terus berkembang. Implikasi gagasan ini terhadap hukum tata negara terlihat pada upaya harmonisasi antara syariat, maqāṣid al-sharī'ah, demokrasi, dan konstitusionalisme modern. Dengan demikian, pemikiran al-Jabiri memberikan kontribusi penting bagi pembacaan ulang hukum Islam dalam kerangka negara hukum yang demokratis sekaligus religius, di mana nilai etika Islam berfungsi menopang keadilan, pluralisme, dan perlindungan hak asasi manusia.

A. Pendahuluan

Perkembangan era kontemporer menghadirkan dinamika sosial, politik, dan intelektual yang kian rumit. Perubahan zaman memunculkan tantangan baru bagi agama, hukum, dan negara, khususnya dalam usaha merumuskan titik temu antara warisan tradisi Islam dengan nilai-nilai demokrasi dan hak asasi manusia. Di tengah konteks tersebut, gagasan filosofis Mohammed Abid al-Jabiri (1936–2010) hadir sebagai salah satu sumbangan penting bagi agenda pembaruan pemikiran Islam. Melalui proyek *Naqd al-‘Aql al-‘Arabi* (kritik nalar Arab), ia melakukan dekonstruksi terhadap *turāth* (warisan intelektual klasik) agar lebih fungsional dan relevan bagi kehidupan umat Islam di era modern.¹

Epistemologi Islam menurut al-Jabiri dibagi ke dalam tiga corak utama: bayānī (tekstual-normatif), ‘irfānī (intuisi-spiritual), dan burhānī (rasional-empiris). Dominasi nalar bayānī dalam sejarah Islam sering kali menyebabkan stagnasi intelektual, sementara potensi burhānī dan ‘irfānī kurang diberdayakan. Kombinasi ketiganya sangat diperlukan agar hukum Islam dapat dikembangkan secara dinamis dan responsif terhadap realitas kontemporer.²

Perspektif ini penting ketika dikaitkan dengan hukum tata negara, sebab perumusan hukum positif di negara modern menuntut sintesis antara aspek normatif, etis, dan rasional demi menjaga keseimbangan antara syariat, demokrasi, dan konstitusi.

Relevansi pemikiran al-Jabiri telah diulas oleh sejumlah peneliti. Aksin Wijaya menekankan bahwa kritik epistemologis al-Jabiri membuka ruang lahirnya tafsir baru terhadap tradisi Islam yang lebih kontekstual.³ Muhammad Fikri Adrian menunjukkan bahwa al-Jabiri berhasil mengharmonisasikan Islam dengan gagasan demokrasi dan hak asasi manusia, sehingga syariat tidak berlawanan dengan nilai-nilai universal modern.⁴

Abdullahi Ahmed an-Na‘im bahkan menegaskan bahwa pembaruan hukum Islam hanya mungkin dilakukan melalui pendekatan maqāṣid al-sharī‘ah yang berorientasi pada kemaslahatan publik, sejalan dengan gagasan al-Jabiri mengenai universalisme hukum.⁵ Sedangkan kajian Rachid Ghannouchi memperkuat kompatibilitas Islam dengan demokrasi melalui konsep shura, ijma’, dan ijtihad.⁶

Pandangan ini sejalan dengan al-Jabiri yang menegaskan bahwa bentuk pemerintahan Islam tidak ditetapkan secara baku, melainkan terbuka untuk ijtihad umat sesuai kebutuhan zaman. Azyumardi Azra menambahkan bahwa hubungan agama dan negara bersifat dinamis, sehingga gagasan al-Jabiri relevan sebagai inspirasi dalam penguatan negara hukum demokratis sekaligus religius di Indonesia.⁷

Kritik al-Jabiri terhadap otoritarianisme politik juga memperlihatkan komitmennya untuk membebaskan agama dari hegemoni kekuasaan. Menurutnya, tafsir agama yang dikooptasi oleh kepentingan politik justru melemahkan nilai-nilai kritis Islam. Perspektif ini sejalan dengan prinsip

¹ Mohammed Abed al-Jābirī, *Naqd Al-‘Aql Al-‘Arabi*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1990. 15-20.

² Mohammed Abed Al-Jābirī, *Takwīn Al-‘Aql Al-‘Arabi*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1986. 35-42.

³ Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004. 101.

⁴ Muhammad Fikri Adrian, “Democracy, Human Rights and Islamic Law in Mohammed Abed Al-Jabiri’s Reformist Ideas,” *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies* 7, no. 2 (February 17, 2025), <https://doi.org/10.20885/ijiis.vol7.iss2.art6>.

⁵ Abdullahi Ahmed An-Na‘im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari‘A*, Cambridge: Harvard University Press, 2008. 87.

⁶ Rachid Ghannouchi, *Al-Hurriyat Al-‘Ammah Fi Al-Dawlah Al-Islamiyyah*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1993. 56; Khaled Alhroub, “Al Hurriyat Al ‘Ammah Fi Al Dawlah Al Islamiyah,” *American Journal of Islam and Society* 12, no. 4 (January 1, 1995): 560–564, <https://doi.org/10.35632/ajis.v12i4.2357>.

⁷ Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme, Dan Demokrasi*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2016. 45.

konstitusionalisme modern yang menekankan pentingnya pemisahan kekuasaan, checks and balances, serta supremasi hukum. Pemikirannya membuka ruang bagi integrasi hukum Islam ke dalam sistem ketatanegaraan tanpa mengorbankan prinsip demokrasi dan keadilan sosial.

Epistemologi bayānī, ‘irfānī, dan burhānī tidak hanya signifikan bagi wacana hukum Islam, tetapi juga memberikan kontribusi penting pada penguatan negara hukum. Bayānī menegaskan kepatuhan pada norma tertulis, burhānī menghadirkan rasionalitas dan argumentasi logis dalam proses legislasi, sedangkan ‘irfānī menjaga dimensi etis dan spiritualitas dalam praktik bernegara. Ketiganya jika disintesiskan mampu menghadirkan tata hukum yang lebih adil, inklusif, dan berorientasi pada kemaslahatan publik.

Relevansi pemikiran al-Jabiri semakin jelas ketika dikaitkan dengan maqāṣid al-sharī‘ah. Lima prinsip dasar syariat—penjagaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta—dapat diterjemahkan dalam kerangka konstitusi modern sebagai perlindungan hak asasi manusia, kebebasan beragama, keadilan distributif, dan jaminan kesejahteraan sosial. Dengan kerangka ini, hukum Islam tidak lagi dipandang eksklusif, melainkan menjadi bagian integral dari sistem hukum nasional yang demokratis.

Kajian ini menempatkan falsafah al-Jabiri bukan semata proyek intelektual dalam filsafat Islam, melainkan kontribusi nyata bagi pembangunan negara hukum demokratis-religius. Melalui sintesis epistemologi bayānī, ‘irfānī, dan burhānī, hukum Islam dapat dibaca ulang sebagai sistem etika dan rasionalitas publik yang menopang demokrasi, pluralisme, dan keadilan sosial. Artikel ini bertujuan menunjukkan bahwa pemikiran al-Jabiri mampu menjadi jembatan konseptual antara syariat Islam dan konstitusionalisme modern.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif-deskriptif dengan pendekatan *library research* yang berfokus pada analisis pemikiran Mohammed Abid al-Jabiri melalui karya-karya utamanya seperti *Naqd al-‘Aql al-‘Arabī* (1990), *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī* (1986) serta didukung oleh sumber sekunder berupa buku, artikel jurnal, dan penelitian terdahulu. Data dikumpulkan melalui telaah pustaka yang sistematis,⁸ kemudian dianalisis dengan teknik analisis isi (*content analysis*) melalui tahap reduksi data, kategorisasi, interpretasi, dan sintesis untuk mengungkap relevansi epistemologi bayānī, ‘irfānī, dan burhānī terhadap hukum Islam serta kontribusinya bagi pembentukan negara hukum demokratis-religius. Validitas data dijaga dengan triangulasi sumber, yakni membandingkan gagasan al-Jabiri dalam karya asli dengan interpretasi para peneliti lain, sehingga hasil penelitian dapat dipertanggungjawabkan secara akademik.⁹

C. Pembahasan

1. Konsep Nalar Bayānī, ‘irfānī dan Burhānī

Epistemologi yang digagas Mohammed Abed al-Jābirī menjadi salah satu sumbangan penting dalam wacana pembaruan pemikiran Islam kontemporer. Ia membagi corak berpikir keislaman ke dalam tiga kategori utama: bayānī, ‘irfānī, dan burhānī. Ketiganya tidak hanya sekadar klasifikasi terminologis, melainkan representasi dari tradisi intelektual yang berkembang dalam sejarah panjang peradaban Islam. Bayānī berakar pada teks wahyu, kalam, dan fikih; ‘irfānī lahir dari tradisi sufisme dan intuisi batin; sedangkan burhānī tumbuh melalui filsafat dan ilmu pengetahuan yang bertumpu pada rasio dan realitas empiris.¹⁰ Melalui pemetaan ini, al-Jābirī hendak menunjukkan bahwa cara berpikir umat Islam sesungguhnya kaya dan beragam, meskipun dalam praktik sejarahnya

⁸ Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Alfabeta, 2019. 82.

⁹ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2018. 330.

¹⁰ Al-Jābirī, *Takwīn Al-‘Aql Al-‘Arabī*, 35.

sering kali didominasi oleh satu corak tertentu.¹¹

Klasifikasi epistemologis tersebut bukan sekadar alat analisis, melainkan strategi al-Jābirī untuk melakukan kritik sekaligus rekonstruksi terhadap warisan intelektual Arab-Islam. Ia menilai bahwa dominasi nalar bayānī yang terlalu tekstual telah menimbulkan stagnasi pemikiran, sementara 'irfānī dan burhānī kurang mendapat ruang berkembang. Oleh karena itu, integrasi ketiganya menjadi penting agar khazanah hukum dan pemikiran Islam tidak berhenti pada pembacaan literal teks, melainkan mampu menembus dimensi etis, spiritual, dan rasional dalam menjawab tantangan modernitas. Pemahaman terhadap tiga nalar ini akan dibahas lebih jauh dengan menelaah karakteristik, sumber, serta metode masing-masing, mulai dari bayānī, 'irfānī, hingga burhānī.¹²

a. Bayānī

Secara etimologis, al-bayan bermakna proses penampakan (*al-zhuhur dan al-Izhhar*) serta aktivitas memahami dan memahamkan (*al-fahm dan al-ifham*). Dalam definisi lain, al-Jabiri, berdasarkan makna yang diberikan kamus "*lisan al-Arab*" mengartikan sebagai *al-fashl wa-infishal* (memisahkan dan terpisah) dalam kaitannya dengan metodologi dan *al-dhuhur wa al-idhar* (jelas dan pen-jelasan) berkaitan dengan visi dari metode bayānī. Al-Bayan juga mencakup pengertian proses mencari kejelasan (*azh-zhuhr*) dan pemberian penjelasan (*al-izhar*), upaya memahami (*al-fahim*) dan komunikasi pemahaman (*al-ifham*),

perolehan makna (*al-talaqqi*), dan penyampaian makna (*al-tabligh*).¹³

Dalam kitab *Mu'jam Lisan al-Arab karya Ibnu Manzur*, mengandung lima macam arti: yaitu (1) *al-washlu* (sampai); (2) *al-fasl* (terputus); (3) *al-zuhur wa al-wuduh* (tampak dan jelas); (4) *al-fasahah wa al-qudrah 'ala at-tabligh wa al-iqna'* (sehat dan mampu menyampaikan dan menerangkan); dan (5) *al-insan al-hayawan mubin* (manusia hewan berlogika).¹⁴

Sedangkan arti terminologi, *bayānī* adalah bentuk pola berpikir yang sumbernya berupa naṣ, ijma', dan ijtihad. Di dalam ruang epistemologi, *bayānī* merupakan disiplin ilmu filosofis pada unsur-unsur pengetahuan yang memposisikan teks atau wahyu sebagai kebenaran yang mutlak. Sedangkan akal diposisikan pada derajat sekunder dan memiliki tugas untuk menginterpretasikan teks.¹⁵ Dengan kata lain, Akal hanya berfungsi untuk membenarkan pemahaman atas teks sekaligus menguatkan otoritasnya, tanpa memperhitungkan apakah pelaksanaan dari pemahaman teks tersebut masih orisinal terhadap maksud teks itu sendiri.¹⁶

Lebih lanjut, *bayānī* merupakan metode pemikiran gaya Arab yang mengutamakan pemahaman atas teks, tanpa menghubungkannya dengan konteks melalui penggunaan akal. Dengan demikian epistemologi *bayānī*, membaca teks tanpa melakukan olah akal, dan memahaminya secara literer. Sehingga memahami teks sebagaimana bunyi teks itu sendiri, padahal sebuah teks ada

¹¹ Mohammed Abed al-Jābirī, *Naqd Al-'Aql Al-'Arabī*, 15.

¹² M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006); Dendi Sutarto, "Epistemologi Keilmuan Integratif-Interkonektif M. Amin Abdullah Dan Resolusi Konflik," *JURNAL TRIAS POLITIKA* 1, no. 2 (2017), <https://doi.org/10.33373/jtp.v1i2.1064>.

¹³ H. Mahfud Junaedi and Mirza Mahbub Wijaya, *Pengembangan Paradigma Keilmuan Perspektif Epistemologi Islam: Dari Perenialisme Hingga Islamisme, Integrasi-Interkoneksi Dan Unity of Sciences* (Prenada Media, 2020).

¹⁴ Sutrisno, *Fazlur Rahman Kajian Terhadap Metode, Epistemologi Dan Sistem Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

¹⁵ Muhammad Thariq Aziz, "Interrealisasi Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri Dalam Pendidikan Islam," *Proceeding of International Conference On Islamic Epistemology, Universitas Muhammadiyah Surakarta*, 2016, 162–68, <https://publikasiilmiah.ums.ac.id/xmlui/handle/11617/8065>.

¹⁶ Samsul Bahri, "Bayani, Burhani Dan Irfani Trilogi Epistemologi Kegelisahan Seorang Muhammad Abid Al Jabiri," *Cakrawala Hukum XI*, no. 1 (2015): 1–18, <https://ejournal.unwiku.ac.id/hukum/index.php/CH/article/view/171>.

kaitannya dengan lingkungan tertentu dan waktu tertentu.

M. Amin Abdullah mengutip dari perkataan al-Jabiri, mengatakan bahwa epistemologi bayānī, didukung oleh pemikiran kalam dan fiqh. Cirinya ialah bahwa penganut epistemologi bayānī, tidak mau membuka diri untuk berdialog dengan epistemologi lainnya. Akibatnya pemahaman atas teks menjadi kaku, ditimpali dengan otoritas salaf sebagaimana telah dirumuskan dalam kaidah-kaidah ushul fiqh, kemudian menafikkan otoritas keilmuan alam (*kauniyah*) dan intuisi (*wijdaniyah*).¹⁷

Munculnya tradisi bayānī ini menurut al-Jabiri bukan suatu hal yang asal jadi. Akan tetapi memiliki akar historisnya dalam sejarah budaya dan tradisi pemikiran Arab. Sebagaimana dimaklumi, bahasa Arab diyakini sebagai bahasa wahyu Tuhan. Oleh karena itu, cukup berdasar bila dikatakan bahwa determinan historis awal mula peradaban Islam adalah sinergi antara bahasa dan agama. Para penerjemah dan ilmuwan Muslim telah memproduksi wacana keagamaan yang membangun “Rasionalitas-keagamaan Arab” dengan produk intelektualnya, yaitu ilmu kebahasaan dan ilmu agama. Nuansa iklim intelektual-kultural semacam itu melahirkan komunitas agamawan-intelektual yang menempati posisi otoritatif dalam ranah keagamaan. Mereka adalah kalangan ulama bayānī, meminjam istilah al-Jabiri, yang secara kolektif berperan dalam menetapkan ilmu-ilmu Arab Islam yaitu nahwu, balaghah, fikih, dan kalam. Aktivitas dan kelahiran bayānī dimulai dengan apa yang disebut masa kodifikasi (*at-tadwin*), yaitu masa berlangsungnya proyek konstruksi budaya secara masif dalam pengalaman sejarah peradaban Islam.

Sejarah mencatat bahwa paradigma berpikir bayānī dimulai sejak munculnya pengaruh Islam, tetapi belum menjadi kajian ilmiah seperti identifikasi keilmuan dan peletakan aturan penafsiran teks. Tahap selanjutnya adalah mulai munculnya usaha untuk meletakkan aturan penafsiran wacana

bayānī. Akan Tetapi, upaya ini masih terbatas pada pengungkapan karakteristik ekspresi *bayānī* dalam Al-Qur'an, sedangkan dalam bahasa Arab *bayānī* ini terbatas pada tinjauan bahasa dan gramatiknya saja. Proses peletakan aturan-aturan Penafsiran wacana *bayānī* (dalam bentuknya yang baku dan tidak dalam aspek linguistiknya saja) dilakukan oleh Imam Syafi'i.¹⁸

Pada masa Syafi'i (767-820 M), *bayānī* berarti nama yang mencakup berbagai makna yang mengandung persoalan ushul/pokok dan yang berkembang hingga ke *furu* atau cabang. Dari segi metodologi, syafi'i membagi *bayānī* dalam lima tingkatan, yaitu:

1. Bayan yang tidak butuh penjelasan lanjut berkenaan dengan sesuatu yang telah dijelaskan Tuhan dalam Al-Quran sebagai ketentuan bagi makhluk-Nya;
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-Qur'an; dan
5. Bayan ijtihad yang dilakukan dengan qiyas atas sesuatu yang tidak terdapat dalam Al-Qur'an maupun Sunnah.¹⁹

Al-Jahizh (w. 868 M) mengkritik konsep Syafi'i. Menurutnya, apa yang dilakukan Syafi'i 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 bayānī. Karena itu, sesuai dengan asumsinya bayan adalah syarat-syarat untuk memproduksi wacana dan bukan sekedar aturan-aturan penafsiran wacana. Jahizh menetapkan lima syarat bagi bayānī yaitu: (1) kefasihan ucapan; (2) seleksi huruf dan lafaz; (3) adanya keterbukaan makna; (4) adanya kesesuaian antara kata dan makna; dan (5) adanya kekuatan

¹⁷ Bahri.

¹⁸ Sutrisno, Fazlur Rahman *Kajian Terhadap Metode, Epistemologi Dan Sistem Pendidikan*.

¹⁹ H. Mahfud Junaedi and Mirza Mahbub Wijaya, *Pengembangan Paradigma Keilmuan Perspektif Epistemologi Islam: Dari Perennialisme Hingga Islamisme, Integrasi-Interkoneksi Dan Unity of Sciences*.

kalimat untuk memaksa lawan mengakui kebenaran yang disampaikan dan mengakui kelemahan serta kesalahan konsepnya sendiri.²⁰

Berikut ini beberapa hal yang terkait dengan nalar *bayānī*, baik sumber, pendekatan, metode, dan lain-lain:

1. Sumber dan pendekatan:
 - a. Sumber epistemologi *bayānī* adalah nash (teks).
 - b. Pendekatan epistemologi *bayānī* adalah lughawiyah.
2. Kerangka dan proses berpikir:
 - a. Kerangka berpikir cenderung deduktif, yaitu berpangkal dari teks.
 - b. Analisis ilmu fikih menggunakan qiyas *al-'illah* sementara dalam disiplin kalam menggunakan qiyas *al-dalalah*.
 - c. Selain itu, corak berpikir *bayānī* cenderung menimbulkan makna yang bertolak dari lafaz, baik yang bersifat 'am, khas, *musytarak*, *haqiqah*, *majaz*, *muhkam*, *mufassar*, *zahir*, *khafi*, *musykil*, *mujmal*, dan *mutayasybih*.
 - d. Besifat diskontinuitas dan kontingensi

Al-Jabiri menjelaskan bahwa sistem *bayānī* dibangun oleh dua prinsip dasar. *Pertama*, prinsip diskontinuitas atau keterpisahan, dan *kedua*, prinsip kontingensi atau kemungkinan. Prinsip-prinsip tersebut termanifestasi dalam teori substansi individu yang mempertahankan bahwa hubungan substansi sebuah individu (tubuh, tindakan, sensasi, dan apa pun yang terbentuk di dalamnya) didasarkan atas hubungan dan asosiasi yang kebetulan saja, tapi tidak memengaruhi dan berinteraksi. Pada teori ini sesungguhnya menafikan teori kausalitas atau ide tentang adanya hukum alam.²¹

b. 'irfānī

Epistemologi *'irfānī* merupakan sistem pengetahuan yang didasarkan pada *al-'ilm al-hudhuri*. Episteme ini dikembangkan oleh para sufi, terutama tasawuf falsafi. Pendekatan *'irfānī* berdasarkan kepada upaya meningkatkan kepekaan nurani dan ketajaman intuisi batin melalui pembersihan jiwa, sehingga suatu keputusan tidak hanya berdasarkan pada kecerdasan otak belaka, tetapi juga didasarkan atas adanya kepekaan nurani untuk menginsafi berbagai masalah dan keputusan yang diambil mengenainya dan mendapatkan petunjuk dari Yang Maha Tinggi.

Kata *'irfānī* berasal dari kosakata *irfan* yang asal katanya adalah *'arafa* (tahu, mengerti). *Irfan* memiliki kesamaan makna dengan kata *ma'rifah* yang masyhur di lingkungan sufi yang memiliki makna sesuatu yang mendalam di hati, berbentuk ilham atau suatu hal yang bisa membuka tabir penutup hati. Produk pengetahuan yang dihasilkan *'irfānī* tidak berdasarkan pada teks layaknya *bayānī*, tidak pula berdasarkan rasio layaknya *burhānī*, namun produk pengetahuan *'irfānī* yaitu dari *kasyf*, terbukanya rahasia realitas dari Tuhan. Oleh karenanya, pengetahuan *'irfānī* tidak bisa didapatkan dengan menganalisa teks atau runtutan logika, namun melalui pengolahan rohani, yang mana ketika hati sudah suci, Tuhan akan mencurahkan pengetahuan secara langsung kepada dirinya. Maka kemudian dari sanalah konsep itu terbentuk.²²

Tahapan yang dilakukan agar tercapainya pengetahuan rohani, maka ada tiga metode, yaitu:²³

1. Persiapan, untuk dapat menerima suatu pengetahuan, seseorang diharuskan melewati tataran kehidupan spiritual berupa taubat, sabar, faqir, wara', zuhud, rida, dan tawakal.
2. Penerimaan, pada tahapan ini seseorang memperoleh realitas kesadaran dirinya secara mutlak yang kemudian seseorang bisa melihat

²⁰ H. Mahfud Junaedi and Mirza Mahbub Wijaya.

²¹ Ngainun Naim, *Pengantar Studi Islam*, Yogyakarta: Teras, 2009.

²² Ahmad Syahid, "Struktur Nalar Islam Perspektif Epistemologi," *Aqlania* 12, no. 1 (2021): 53–74.

²³ Kandiri, "Epistemologi Pengembangan Pemikiran Islam Menurut Muhammad Abid Al-Jabiry," *Lisan Al-Hal* 6, no. 2 (2012): 299–317.

realitas pada dirinya (*musyahadah*) sebagai bagian objek yang diketahuinya.

3. Pengungkapan, yakni pengalaman mistik yang kemudian diinterpretasikan pada orang lain lewat perkataan ataupun tulisan.

Menurut al-Jabiri, Cara kerja epistemologi *'irfānī* ialah berproses dalam memahami teks yang dimulai dari teks kemudian menuju maknanya dan dimensi batin yang diperoleh melalui *kasyf*. Proses epistemologi *'irfānī* yang demikian menggunakan metode *qiyas* (*irfany*), yang merupakan analogi batin yang diungkap dalam *kasyf*, kepada makna *dhahir* yang ada dalam teks. Jadi epistemologi *'irfānī* menjadi proses lanjutan dari epistemologi *bayānī*, karena epistemologi *'irfānī* sudah melibatkan nalar sebagai pisau analisis dalam memahami teks sedangkan epistemologi *bayānī* belum menggunakan nalar. Hanya saja penggunaan nalar dalam epistemologi *'irfānī* belum sempurna, karena masih tergantung pada *kasyf*.

irfan sebagai metode dalam memperoleh pengetahuan melalui penampakan langsung kepada subjeknya, dalam kajian tasawuf dinamakan *ma'rifah*. Sarana mencapai *ma'rifah* adalah kalbu, bukan indera bukan akal budi. Kalbu yang dimaksud di sini bukanlah bagian tubuh secara fisik, melainkan percikan ruhiyah ketuhanan yang merupakan hakekat realitas manusia. Terkadang ia terkait dengan segumpal hati manusia. Namun sejauh ini daya nalar manusia belum mampu memahami keterkaitan antara keduanya.²⁴

Al-Ghazali mengibaratkan kalbu layaknya cermin, sedangkan ilmu sejatinya hasil dari pantulan dari cermin. Apabila cermin buram atau kotor maka tidak akan bisa menghasilkan pantulan secara sempurna. Sesuatu yang menyebabkan cermin (kalbu) itu kotor ialah hawa nafsu. Sedangkan yang menyebabkan cermin (kalbu) bersih yaitu taat pada Allah.²⁵

c. *Burhānī*

Kata *al-Burhan* berasal dari bahasa Arab yang artinya "*al-hujjah al-faṣīlah al-bayyinah*" (argumen yang rinci dan gamblang). Ada juga yang menyebut demonstratif yang kemudian bermakna isyarat, penjelasan, sifat, dan memperlihatkan. *Al-burhān* secara epistemologi maknanya aktivitas mental yang menentukan kebenaran suatu proposisi melalui cara deduksi, atau menghubungkan sesuatu dengan hal lain yang sifatnya aksiomatis (dapat diterima tanpa perlu pembuktian) dan memang kebenarannya sudah terbukti. *Al-Burhan* sendiri sebetulnya merupakan hasil dari pemikiran tokoh Yunani semenjak tiga abad sebelum era Aristoteles. Orang-orang saat ini tidak paham kalau *al-Burhan* yang ada pada tradisi Arab Islam asalnya adalah dari bangsa Yunani yang sebenarnya masih berhubungan dengan tokoh filsafat yang bernama Aristoteles, begitulah perkataan al-Jabiri.²⁶

Epistemologi *burhānī* adalah suatu sistem pengetahuan yang berlandaskan pada akal (*al-'aql*) dan empirisme (*al-tajribah*). Episteme ini disebarkan oleh para filsuf dan ilmuwan Islam. Pendekatan epistemologi *burhānī* ini dimaksudkan untuk memberikan warna terhadap pemikiran keislaman, khususnya ibadah *ghair mahdlah* (ibadah umum). Berbagai problem sosial dan kemanusiaan yang timbul tidak hanya didekati dari sudut teks atau nas-nas syariah, tetapi juga melalui pendekatan ilmu pengetahuan yang relevan.

Ternyata epistemologi *bayānī* dan *'irfānī* yang telah dijelaskan di atas belum mencukupi kriteria untuk mendapatkan pengetahuan atas teks, ketika pengetahuan yang dihasilkan tersebut bertemu dengan modernitas. Kemudian al-Jabiri menawarkan epistemologi *burhānī* sebagai epistemologi pamungkas dalam memperoleh pengetahuan. Jika sumber ilmu dari corak epistemologi *bayānī* adalah sebuah teks, dan pada epistemologi *'irfānī* merupakan hasil pengalaman langsung, maka epistemologi *burhānī* ilmu pengetahuan

²⁴ Zulpa Makiah, "Epistemologi Bayani, Burhani, Dan Irfani Dalam Memperoleh Pengetahuan Tentang Mashlahah," *Jurnal : Syariah* 14, no. 1-28 (2014), <http://jurnal.uin->

antasari.ac.id/index.php/syariah/article/view/217/173.

²⁵ Syahid, "Struktur Nalar Islam Perspektif Epistemologi."

²⁶ Syahid.

bersumber pada realitas, baik realitas alam, maupun realitas sosial, dan kemanusiaan (humanities).

Karena pengetahuan berdasar realitas, maka epistemologi *burhānī* lebih condong kepada penggunaan nalar atau rasio secara sempurna untuk memahami teks dalam konteks realitas tersebut. Penggunaan nalar ini dimaksudkan untuk mengikuti hukum-hukum logika seperti yang dikembangkan oleh Aristoteles. Ini berarti hukum logika juga digunakan untuk memahami teks keagamaan. Cara kerja epistemologi *burhānī* ialah pengetahuan disusun, dikonsep, disistematisasi menurut premis-premis logika (*manthiq*). Penyusunan dan pengonsepan pengetahuan yang demikian boleh jadi mendukung pengetahuan yang diperoleh sebelumnya atau justru mempersoalkan kebenaran itu. Karena ternyata pengetahuan baru tersebut tidak bisa memberikan jawaban atas pertanyaan nalar. Artinya pengetahuan yang diperoleh oleh epistemologi *burhānī* akan melakukan penilaian dan pembenaran (*tashdiq*) sekaligus mengoreksi terhadap pengetahuan yang diperoleh oleh epistemologi *bayānī* dan *irfānī*.²⁷

Burhānī menyandarkan diri pada kekuatan rasio atau akal yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Pendekatan ini menjadikan realitas teks maupun konteks sebagai sumber kajian. Realitas tersebut meliputi realitas alam (*kauniyyah*), realitas sejarah (*tarikhiyyah*), realitas sosial (*ijtima'iyyah*), maupun realitas budaya (*tsaqafiyyah*). Dalam pendekatan ini, teks dan konteks, berada dalam satu wilayah yang saling berkaitan. Teks tidak berdiri sendiri, ia selalu terkait dengan konteks yang mengelilingi dan mengadakannya sekaligus konteks dari mana teks itu dibaca dan ditafsirkan, sehingga pemahaman akan lebih kuat. Untuk itu pemahaman terhadap realitas kehidupan sosial-keagamaan dan sosial keislaman menjadi lebih memadai apabila digunakan pendekatan-pendekatan sosiologi, antropologi, kebudayaan, dan sejarah.

Dengan mengandalkan kekuatan olah rasio, *burhānī* telah berjasa dalam mengembangkan filsafat Islam. Juga telah membantu perkembangan epistemologi lain, seperti *bayānī* lewat pemikiran fikih seperti yang dilakukan al Ghazali lewat *al-Mustashfa fi Ulum al-Fiqh*, dan membantu metode *irfānī* seperti yang terjadi pada Ibnu Arabi lewat uraian tentang *wahdat al-wujud*.²⁸

Namun demikian ternyata epistemologi *burhānī* terbatas pada proses induksi dan deduksi, ternyata tidak cukup untuk menjelaskan perkembangan ilmu pengetahuan selama 200 tahun terakhir. Maka M Amin Abdullah menambahkan bahwa atas proses induksi dan deduksi perlu ditambah dengan proses abduksi, yang diperkenalkan oleh Charles Sander Pierce. Menurut Pierce, abduksi ialah pemahaman yang merupakan kesimpulan yang diperoleh dari tiga proposisi, yaitu proposisi tentang suatu hukum (rule), proposisi tentang kasus, dan proposisi tentang kesimpulan.

2. Hukum Islam antara Teks dan Konteks

Perkembangan keilmuan dewasa ini memperlihatkan munculnya semangat baru di kalangan para ulama dalam merespons perubahan zaman yang terus bergerak cepat. Kesadaran tersebut melahirkan gagasan agar hukum Islam tidak dipahami secara tekstual semata, melainkan didekati secara transformatif dengan menekankan relevansi ajaran syariat terhadap persoalan aktual masyarakat. Pendekatan ini muncul dari kritik bahwa fikih sering kali kehilangan daya hidupnya ketika hanya diletakkan pada kerangka normatif yang kaku, tanpa memperhatikan kebutuhan sosial yang dinamis. Kondisi demikian menciptakan kesenjangan antara formulasi fikih pada tataran teoretis dengan realitas kehidupan umat yang menuntut solusi praktis.

²⁷ Bahri, "Bayani, Burhani Dan Irfani Trilogi Epistemologi Kegelisahan Seorang Muhammad Abid Al Jabiri."

²⁸ H. Mahfud Junaedi and Mirza Mahbub Wijaya, *Pengembangan Paradigma Keilmuan*

Perspektif Epistemologi Islam: Dari Perennialisme Hingga Islamisme, Integrasi-Interkoneksi Dan Unity of Sciences.

Paradigma transformatif kemudian menawarkan cara pandang yang lebih dinamis dengan menghubungkan dimensi historis pembentukan hukum Islam (tārīkh al-tasyrī') dengan perspektif sosiologi hukum. Melalui integrasi ini, hukum Islam dipahami sebagai produk intelektual yang tidak lahir di ruang hampa, melainkan berinteraksi dengan konteks sosial, budaya, dan politik masyarakat pada masanya. Karena itu, ijtihad kontemporer dituntut tidak hanya berpegang pada doktrin normatif, tetapi juga peka terhadap perubahan sosial dan kebutuhan manusia modern.²⁹

Demikian juga jika kita mendalami cara pemecahan masalah yang digunakan para fuqaha' dengan tingkatan pemecahannya melalui pertimbangan *dlaruriyat*, *hajiyyah* dan *tahsiniyah*. Ini mengindikasikan bahwa kondisi kontekstual mulai dari yang terburuk sampai yang terbaik turut dipertimbangkan dalam suatu tuntutan hukum syara', sehingga konteks fiqh dengan kehidupan nyata selalu komunikatif, sehingga fiqh akan selalu baru dan kontekstual.

Hukum Islam sebagai sesuatu yang dikaji, menunjukkan pada sebuah pemahaman, bahwa hukum Islam lahir melalui serangkaian proses penalaran dan kerja intelektual yang panjang sebelum pada akhirnya dinyatakan sebagai hukum praktis. Produk Hukum Islam bukan hanya berbicara hasil inferensi intelektual berdasarkan logika keilmuan tertentu, tetapi juga kerja ilmiah *ijtihadiah*.

Dari kajian sosiologi hukum (tarikh tasyri'), sosiolog hukum Sudjono SH menyimpulkan bahwa interaksi antara perubahan sosial dan hukum secara

mendasar terletak pada sifat dan karakteristik hukum dan peranannya dalam kehidupan sosial yang berkaitan dengan kebutuhan dalam masyarakat yang didukung berbagai faktor yang bergerak dalam kehidupan masyarakat.³⁰

Jika reduksi diperbolehkan, setidaknya ada tiga faktor penting yang harus dikedepankan untuk menjembatani antara teks dan realitas (konteks) di atas. *Pertama*, menguasai makna dan arah dari sebuah teks yang dibuat. Pemahaman demikian penting agar reproduksi makna yang terpancar dari sebuah teks tidak menyimpang dari kerangka dasar maksud syari'ah (pencipta syari'at) dengan tujuan tidak lebih dari kemaslahatan hamba.

Kedua, untuk melihat realitas sosial di mana masyarakat hukum (mukallaf) hidup baik secara individual maupun sosial. Memahami kondisi sosial mukallaf sangat penting agar adopsi produk hukum tidak mengurangi manfaat dan kepentingannya sendiri. *Ketiga*, penempatan makna teks terhadap realitas. Dengan unsur ketiga ini, seorang mujtahid tidak hanya bertanggung jawab untuk mengesahkan hukum sesuai dengan mekanisme istidlal, tetapi lebih dari itu, bagaimana sebuah produk ijtihad dapat diterapkan dalam konteks sosiologis yang tepat.³¹

Pemahaman konteks sosial sebagai dasar pertimbangan produk hukum Islam telah dilakukan oleh Umar bin Khattab dengan mendialogkan teks-teks sumber hukum Islam yang melahirkan pilihan-pilihan fiqh kontekstual pada zamannya.

Seperti pada kebijakan Umar bin Khattab mengenai kebijakan penyaluran zakat, yang dinilai cukup kontroversi dan bertentangan dengan apa yang dilakukan

²⁹ Syaifuddin, "Epistemologi Fiqh: Bagaimana Fiqh Diproduk," *Jurnal Falasifa* 2, no. 2 (2011): 37–50, <https://jurnalFalasifa.files.wordpress.com/2012/11/3-syaifuddin-epistemologi-fiqh-bagaimana-fiqh-diproduk.pdf>.

³⁰ Soedjono Dirdjosisworo, *Sosiologi Hukum: Studi Tentang Perubahan Hukum Dan Sosial*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

³¹ Syaifuddin, "Epistemologi Fiqh: Bagaimana Fiqh Diproduk."

Rasulullah semasa hidup. Yakni tidak lagi memberikan zakat kepada salah satu dari delapan golongan *ashnaf*, yaitu mualaf atau orang yang baru masuk Islam. Allah berfirman di dalam al-Quran Surat At-Taubah (9) ayat 60:

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْنَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, Para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Dijelaskan pada ayat tersebut salah satu penerima zakat adalah mualaf. Saat itu, Umar menilai bahwa sebagian besar orang yang baru memeluk agama Islam adalah orang yang mampu dan memiliki harta berlebih, seperti Suhail bin Amr, Aqra' bin Habis, dan Muawwiyah bin Abi Sufyan. Mereka berasal dari kalangan orang kaya yang tidak perlu diberikan harta zakat.

Lebih lanjut dijelaskan mengenai pemikiran Umar tersebut : *pertama*, Umar bin Khattab menghilangkan hak bagi penerima zakat pada *“al-muallafah qulubuhum”* adalah karena terdapat suatu ‘illat (alasan-alasan dibalik solusi-solusi dan keputusan tersebut) yaitu keadaan “lemah agama” dan kondisi umat Islam pada saat itu masih kelompok minoritas sehingga diberikannya bagian harta zakat kepada kelompok *“al-muallafah qulubuhum”* adalah dengan harapan agar masyarakat memeluk Islam, juga untuk menolak kemungkinan datangnya kejahatan dari mereka. Namun pada masa kekhalifahan Abu bakar, kondisi umat Islam telah cukup kuat dan tidak diperlukan lagi untuk melunakkan musuh-musuh

Islam, maka pemberian zakat kepada golongan muallaf dihentikan oleh Umar bin Khattab, karena ‘illat hukumnya sudah tidak ada lagi.

Kedua, dalam kajian hukum Islam, para fuqaha kontemporer berbeda pendapat mengenai status *“al-muallafah qulubuhum”*, akan secara umum mereka tidak menyalahi pemikiran Umar bin Khattab tentang pengguguran hak muallaf sebagai mustahiq zakat. Mereka memposisikan ijtihad Umar tersebut sebagai dasar ijtihad dengan syarat jika *“illat hukum yang melatar belakanginya masih terlihat, maka ketentuan hukum berlaku, akan tetapi jika jiwa yang melatar belakanginya itu tidak terlihat atau tidak sesuai dalam situasi dan kondisi pada suatu saat dan keadaan tertentu, maka ketentuan hukum yang disebutkan dalam nash tersebut tidak perlu lagi diterapkan.*

D. Negara Hukum Demokratis-Religius

Era kontemporer ditandai oleh dinamika sosial, politik, dan intelektual yang semakin kompleks. Modernitas menghadirkan tantangan baru terhadap agama, hukum, dan negara, terutama pada upaya menemukan titik temu antara tradisi keislaman dan prinsip-prinsip demokrasi serta hak asasi manusia. Gagasan negara hukum demokratis-religius menjadi salah satu respons penting terhadap tantangan tersebut, karena berupaya menjembatani prinsip universal demokrasi modern dengan nilai-nilai normatif agama. Demokrasi modern menuntut adanya jaminan hak asasi manusia, konstitusionalisme, pemisahan kekuasaan, dan partisipasi publik, sementara tradisi Islam menekankan keadilan, musyawarah (*shūrā*), kemaslahatan, serta tanggung jawab moral di hadapan Tuhan. Konteks ini menjadikan pemikiran Mohammed Abid al-Jābirī (1936–2010) relevan, sebab melalui kritik epistemologisnya terhadap nalar Arab ia menawarkan rekonstruksi cara berpikir Islam agar lebih rasional, kontekstual, dan kompatibel dengan modernitas. Pemikiran ini memungkinkan lahirnya konstruksi negara hukum yang tidak sekuler ekstrem dan tidak

pula teokratis, melainkan negara hukum demokratis yang berlandaskan etika religius.³²

Al-Jābirī menekankan bahwa corak berpikir umat Islam selama berabad-abad didominasi oleh nalar bayānī, yaitu epistemologi tekstual yang berakar pada fikih, kalam, dan ilmu kebahasaan. Dominasi nalar ini menurutnya menghambat berkembangnya daya kritis dan rasionalitas umat Islam, sementara epistemologi burhānī yang berbasis rasional-empiris serta epistemologi 'irfānī yang menekankan dimensi batiniah cenderung termarginalkan. Padahal, jika ketiganya dipadukan, akan terbentuk sistem berpikir yang lebih integratif dan mampu menjawab problem sosial-politik kontemporer.³³ Konteks negara hukum demokratis-religius memperlihatkan bahwa perpaduan tiga epistemologi ini menjadi fondasi penting: bayānī menegaskan otoritas teks wahyu dan norma syariat, 'irfānī memberi dimensi etis dan spiritual, sementara burhānī memastikan rasionalitas, argumentasi logis, dan kompatibilitas hukum dengan dinamika sosial modern. Dengan pendekatan integratif ini, hukum Islam tidak berhenti pada formalisme normatif, melainkan hadir sebagai etika publik yang menopang konstitusionalisme modern.³⁴

Gagasan negara hukum berkembang dari tradisi Eropa dengan konsep *rechtsstaat* atau *rule of law*, yaitu sistem yang menempatkan hukum sebagai kekuasaan tertinggi. Prinsip ini mencakup perlindungan hak asasi manusia, supremasi hukum, pembatasan kekuasaan, dan independensi peradilan. Konsep tersebut lahir dari pengalaman historis Eropa, tetapi memiliki titik singgung dengan ajaran Islam. Literatur politik Islam klasik menjelaskan bahwa nomokrasi Islam—yakni negara yang berdiri di atas hukum Allah—menjadi prinsip utama. Al-Māwardī dalam *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* menegaskan bahwa kekuasaan politik harus

dijalankan sesuai syariat, sementara Ibn Taymiyyah menyatakan bahwa pemerintahan yang adil lebih baik meski dipimpin orang kafir dibandingkan pemerintahan zalim meski dipimpin Muslim.³⁵ Hal ini menunjukkan adanya kesadaran bahwa hukum dan keadilan merupakan fondasi utama dalam sistem pemerintahan Islam.

Al-Jābirī memberi warna baru dengan menekankan bahwa syariat tidak boleh dipahami secara kaku, melainkan harus direkonstruksi sesuai dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Artinya, hukum Islam dalam konteks negara hukum demokratis-religius diarahkan untuk menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (*al-darūriyyāt al-khams*), yang selaras dengan prinsip konstitusi modern: kebebasan beragama, hak hidup, kebebasan berpikir, hak keluarga, dan hak ekonomi.³⁶ Dengan demikian, syariat tidak hadir sebagai aturan rigid, tetapi sebagai prinsip moral yang kompatibel dengan konstitusionalisme dan demokrasi.

Pemikiran al-Jābirī memandang demokrasi bukan sekadar prosedur pemilihan umum, tetapi sistem yang menegakkan keadilan, kesetaraan, dan partisipasi warga negara.³⁷ Ia menolak praktik politik Arab yang cenderung otoriter, di mana agama sering dijadikan legitimasi kekuasaan. Kritik ini sangat relevan, sebab tantangan negara hukum demokratis-religius ialah menjaga agar agama tidak dipolitisasi, melainkan difungsikan sebagai sumber etika publik. Demokrasi menjamin adanya kebebasan berpendapat, partisipasi, dan kontrol terhadap kekuasaan, sementara religiusitas memastikan agar demokrasi tidak jatuh ke dalam relativisme moral. Integrasi keduanya menghasilkan sistem politik yang bukan hanya legal, tetapi juga bermoral.

Konteks Indonesia memperlihatkan bahwa konsep negara hukum demokratis-

³² Mohammed Abed al-Jābirī, *Naqd Al-'Aql Al-'Arabī*.

³³ Al-Jābirī, *Takwīn Al-'Aql Al-'Arabī*.

³⁴ Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, 65.

³⁵ Abū al-Ḥasan Al-Māwardī, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1983), 5-10; Ibn Taymiyyah, *Al-Siyāsah al-Shar'īyah Fī Islāh*

Al-Rā'ī Wa Al-Ra'īyyah, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998. 12.

³⁶ Jasser Auda, *Maqashid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, London Office, 2008, 21.

³⁷ Mohammed Abed Al-Jābirī, *Al-'Aql Al-Siyāsī Al-'Arabī: Muḥaddidātuh Wa Tajalliyyātuh*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1991. 50.

religius menemukan relevansinya. Konstitusi UUD 1945 dan Pancasila menggabungkan prinsip demokrasi dengan nilai religius. Negara menjamin kebebasan beragama, melindungi hak-hak warga, dan membatasi kekuasaan, sembari mengakui nilai religiusitas dalam kehidupan publik. Hal ini tampak pada keberadaan undang-undang yang bersumber pada syariat Islam, seperti UU Perkawinan, UU Pengelolaan Zakat, dan regulasi Perbankan Syariah. Pemikiran al-Jābirī memperkuat model ini: kritiknya terhadap otoritarianisme sejalan dengan prinsip checks and balances, maqāṣid al-sharī'ah yang ditegaskannya konsisten dengan perlindungan HAM, dan epistemologi integratifnya mendukung perlunya ijtihad berkelanjutan dalam menghadapi tantangan global.³⁸

Negara hukum demokratis-religius dapat dipandang sebagai model ideal yang menjawab kebutuhan masyarakat Muslim kontemporer. Model ini menolak teokrasi eksklusif yang mengabaikan pluralitas, sekaligus menolak sekularisme radikal yang menyingkirkan agama dari ruang publik. Ia menempatkan agama sebagai inspirasi moral dan demokrasi sebagai sistem politik. Abed al-Jābirī, melalui proyek kritik nalar Arab, memberikan fondasi filosofis agar umat Islam berani mendekonstruksi tradisi yang stagnan dan membangun sintesis baru yang sesuai tuntutan zaman. Negara hukum demokratis-religius merupakan aktualisasi semangat Islam yang menekankan keadilan dan kemaslahatan, sekaligus sejalan dengan prinsip universal demokrasi modern.³⁹

Tentu, gagasan ini menghadapi tantangan. Politisasi agama masih sering muncul dan berpotensi mereduksi agama menjadi alat kekuasaan. Di sisi lain, sekularisme ekstrem juga mengancam dengan mendorong pemisahan total agama dari ruang publik. Implementasi hukum Islam pun terkadang terjebak dalam formalisme yang mengabaikan maqāṣid. Namun, prospeknya tetap terbuka. Dengan pendekatan kritis seperti al-Jābirī, hukum Islam dapat direkonstruksi

agar responsif. Konteks Indonesia menunjukkan bahwa Pancasila berfungsi sebagai jembatan antara nilai religius dan prinsip demokrasi. Integrasi epistemologi bayānī, 'irfānī, dan burhānī memungkinkan hukum Islam difungsikan bukan hanya sebagai hukum privat umat Islam, tetapi juga sebagai etika publik yang menopang negara hukum demokratis-religius.

Negara hukum demokratis-religius dengan demikian merupakan sintesis antara demokrasi modern dan nilai-nilai religius Islam. Model ini bukan sekadar kompromi, melainkan jalan tengah yang produktif: agama tidak kehilangan fungsinya sebagai sumber moral, dan demokrasi tetap menjamin kebebasan, keadilan, serta pluralisme. Pemikiran al-Jābirī, melalui epistemologi integratif dan kritik terhadap otoritarianisme, menjadi pilar penting bagi konstruksi model tersebut. Konteks Indonesia memperlihatkan bahwa model ini sangat relevan untuk memperkuat negara hukum berdasarkan Pancasila dan UUD 1945. Dengan menempatkan hukum Islam sebagai sumber moral dan etika publik, serta demokrasi sebagai sistem politik, negara hukum demokratis-religius dapat menjadi alternatif ideal bagi masyarakat Muslim di era modern.⁴⁰

E. Kesimpulan

Wilayah epistemologi Islam mencakup tiga metodologi pemikiran, yaitu bayānī, burhānī, dan 'irfānī. Epistemologi bayānī menekankan otoritas teks sebagai indikator kebenaran, sementara akal hanya berfungsi sebagai pendukung tanpa ruang yang luas. Epistemologi burhānī menempatkan akal dan indera manusia sebagai instrumen penting untuk memperoleh pengetahuan melalui analogi demonstratif. Epistemologi 'irfānī bersumber dari hati (*qalb*) dan intuisi (*kasyf*) yang memberikan dimensi batiniah dalam proses pencarian kebenaran. Pada ranah hukum Islam, integrasi dan interkoneksi antara ketiganya diperlukan agar ijtihad tidak terjebak pada pembacaan tekstual semata, tetapi juga

³⁸ Azra, *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme, Dan Demokrasi*, 45.

³⁹ An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'ah*. 87.

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982. 5-7.

melibatkan rasionalitas dan kejernihan hati sehingga menghasilkan keputusan hukum yang kontekstual, etis, dan maslahat. Sintesis epistemologi tersebut menjadi dasar penting bagi pembangunan negara hukum demokratis-religius, yaitu model negara yang menempatkan agama sebagai sumber etika publik dan demokrasi sebagai sistem politik untuk menjamin keadilan, partisipasi, kebebasan, dan pluralisme. Konsep ini menghadirkan sintesis ideal antara religiusitas Islam dan prinsip demokrasi modern sehingga hukum Islam tidak hanya berfungsi sebagai sistem normatif, melainkan juga instrumen moral dan sosial yang relevan untuk membangun peradaban yang adil, inklusif, dan berkeadaban.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Adrian, Muhammad Fikri. "Democracy, Human Rights and Islamic Law in Mohammed Abed Al-Jabiri's Reformist Ideas." *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies* 7, no. 2 (February 17, 2025). <https://doi.org/10.20885/ijiis.vol7.iss2.art6>.
- Al-Jābirī, Mohammed Abed. *Al-ʿAql Al-Siyāsī Al-ʿArabī: Muḥaddidātuh Wa Tajalliyātuh*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah, 1991.
- . *Takwīn Al-ʿAql Al-ʿArabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah, 1986.
- Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan. *Al-Aḥkām Al-Sulṭāniyyah*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1983.
- Alhroub, Khaled. "Al Hurriyat Al 'Ammah Fi Al Dawlah Al Islamiyah." *American Journal of Islam and Society* 12, no. 4 (January 1, 1995): 560–64. <https://doi.org/10.35632/ajis.v12i4.2357>.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'ah*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- Auda, Jasser. *Maqashid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*. London Office, 2008.
- Aziz, Muhammad Thariq. "Interrealisasi Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri Dalam Pendidikan Islam." *Proceeding of International Conference On Islamic Epistemology*, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2016, 162–68. <https://publikasiilmiah.ums.ac.id/xmlui/handle/11617/8065>.
- Azra, Azyumardi. *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme, Dan Demokrasi*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2016.
- Bahri, Samsul. "Bayani, Burhani Dan Irfani Trilogi Epistemologi Kegelisahan Seorang Muhammad Abid Al Jabiri." *Cakrawala Hukum* XI, no. 1 (2015): 1–18. <https://e-journal.unwiku.ac.id/hukum/index.php/CH/article/view/171>.
- Dirdjosisworo, Soedjono. *Sosiologi Hukum: Studi Tentang Perubahan Hukum Dan Sosial*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- H. Mahfud Junaedi and Mirza Mahbub Wijaya. *Pengembangan Paradigma Keilmuan Perspektif Epistemologi Islam: Dari Perennialisme Hingga Islamisme, Integrasi-Interkoneksi Dan Unity of Sciences*. Prenada Media, 2020.
- Kandiri. "Epistemologi Pengembangan Pemikiran Islam Menurut Muhammad Abid Al-Jabiri." *Lisan Al-Hal* 6, no. 2 (2012): 299–317.
- Makiah, Zulpa. "Epistemologi Bayani, Burhani, Dan Irfani Dalam Memperoleh Pengetahuan Tentang Mashlahah." *Jurnal: Syariah* 14, no. 1–28 (2014). <http://jurnal.uin-antasari.ac.id/index.php/syariah/article/view/217/173>.
- Mohammed Abed al-Jābirī. *Naqd Al-ʿAql Al-ʿArabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah, 1990.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian*

- Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2018.
- Ngainun Naim. *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: Teras, 2009.
- Rachid Ghannouchi. *Al-Hurriyat Al-'Ammah Fi Al-Dawlah Al-Islamiyyah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1993.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta, 2019.
- Sutarto, Dendi. "Epistemologi Keilmuan Integratif-Interkoneksi M. Amin Abdullah Dan Resolusi Konflik." *JURNAL TRIAS POLITIKA* 1, no. 2 (2017).
<https://doi.org/10.33373/jtp.v1i2.1064>.
- Sutrisno. *Fazlur Rahman Kajian Terhadap Metode, Epistemologi Dan Sistem Pendidikan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Syahid, Ahmad. "Struktur Nalar Islam Perspektif Epistemologi." *Aqlania* 12, no. 1 (2021): 53–74.
- Syaifuddin. "Epistemologi Fiqh: Bagaimana Fiqh Diproduk." *Jurnal Falasifa* 2, no. 2 (2011): 37–50.
<https://jurnalfalasifa.files.wordpress.com/2012/11/3-syaifuddin-epistimologi-fiqh-bagaimana-fiqh-diproduk.pdf>.
- Taymiyyah, Ibn. *Al-Siyāsah Al-Shar'īyyah Fī Iṣlāḥ Al-Rā'ī Wa Al-Ra'īyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.
- Wijaya, Aksin. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.