

DR. NUNU BURHANUDDIN, Lc., M.A

Pemikiran Epistemologi Islam

(Kalam, Filsafat Dan Tasawuf)



Dr. Nunu Burhanuddin, Lc., MA

PEMIKIRAN EPISTEMOLOGI ISLAM

KALAM, FILSAFAT DAN TASAWUF



PARE-KEDIRI
2019

Dr. Nunu Burhanuddin, Lc., M.A

Pemikiran Epistemologi Islam

Penulis:

Dr. Nunu Burhanuddin, Lc., M.A

ISBN: 978-623-7902-10-2

Editor:

Dr. Nunu Burhanuddin, Lc., M.A

Penyunting:

Tim FAM Publishing

Desain sampul:

Tim FAM Publishing

Penata letak:

Tim FAM Publishing

Penerbit:

FAM Publishing

Bekerjasama dengan TS Publisher

Redaksi:

Kediri, Jawa Timur

Layanan SMS: 081350051745

Email: fampublishing@gmail.com, aishiterumenulis@gmail.com

Web: www.famindonesia.com

Cetakan pertama, Juni 2019

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini ke dalam bentuk apa pun secara elektronik maupun mekanis, tanpa izin tertulis dari penerbit

All Rights Reserved

KATA PENGANTAR

Puji syukur penulis panjatkan kehadirat Allah Azza wa Jalla. Shalawat salam kepada baginda Rasulullah Saw. Alhamdulillah buku ini selesai disusun dalam waktu yang relatif panjang. Kehadiran buku ini untuk mengisi ruang yang masih kosong dalam blantika keilmuan tentang epistemologi dalam Islam. Keunggulan buku ini dibanding buku-buku yang sudah ada dapat dilihat dari dua hal pokok, yaitu (*pertama*) cakupan tema epistemologi yang mencakup Kalam, Filsafat, Tasawuf, serta epistemologi kontemporer bayani, irfani dan burhani. (*Kedua*) kajian epistemologi dalam buku ini manjangkau problem keilmuan yang bergulir pada era klasik, modern dan kontemporer.

Dalam mengantarkan kepada konten buku, penulis memulai perbincangan mengenai epistemologi sebagai studi filosofis tentang asal, struktur, metode-metode, kesahihan dan tujuan pengetahuan. Epistemologi ingin menjawab pertanyaan-pertanyaan mengenai hakikat ilmu, yakni mempertanyakan obyek yang ditelaah ilmu, wujud hakiki obyek tersebut, serta bagaimana hubungan antara obyek dengan daya tangkap manusia, seperti berpikir, merasa dan mengindra, yang membutuhkan pengetahuan. Oleh sebab itu, epistemologi menjelaskan proses dan prosedur yang memungkinkan ditimbanya pengetahuan yang berupa ilmu serta hal-hal yang harus diper-timbangkan sehingga diperoleh pengetahuan yang benar. Dengan demikian, epistemologi menjelaskan apa yang disebut kebenaran dan menjelaskan cara yang dapat membantu diperolehnya kebenaran.¹

Istilah epistemologi berasal dari bahasa Yunani, *episteme*, yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti ilmu. Dari akar kata ini epistemologi dimaksudkan sebagai teori pengetahuan.² Yakni, pengkajian mengenai karakteristik pengetahuan, sumber, nilai, media dan batas-batasnya. Atau, merupakan studi filosofis tentang asal, struktur, metode-metode, kesahihan dan tujuan pengetahuan. Ia ingin menjawab pertanyaan-pertanyaan mengenai hakikat ilmu, yakni

¹Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, Tottawa: Little Field Adams & Co., 1977 h. 94-96.

²Paul Edward (Ed.), *The Encyclopedia of Philoshophy*, New York-London, Mac Millan Publishing Co. Inc, 1972, h. 5

mempertanyakan obyek yang ditelaah ilmu, wujud hakiki obyek tersebut, serta bagaimana hubungan antara obyek dengan daya tangkap manusia, seperti berpikir, merasa dan mengindra, yang membutuhkan pengetahuan.

Dalam beberapa literatur disebutkan bahwa persoalan pokok epistemologi adalah (a) apakah sumber-sumber pengetahuan itu? (b) apakah sifat dasar pengetahuan? Apakah ada dunia yang benar-benar di luar pikiran kita? Kalau ada, apakah kita dapat mengetahuinya (c) apakah pengetahuan kita itu benar (valid)?³ Tiga persoalan pokok ini merupakan objek formal dari epistemologi, sekaligus merupakan objek formal dari filsafat ilmu, sebagai perspektif dalam melihat objek materialnya, yakni ilmu.⁴

Pendapat lain yang cenderung mengidentikkan filsafat ilmu dan epistemologi dikemukakan oleh Jamil Saliba. Ia mengartikan epistemologi dengan filsafat ilmu, yang mempertanyakan landasan-landasan ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Oleh karena memperhatikan landasan-landasan tersebut, maka ilmu dapat berkembang sebagai suatu disiplin, yaitu pengetahuan yang mengembangkan dan melaksanakan aturan-aturannya dengan penuh kesungguhan.⁵

Koento melihat banyak persamaan antara filsafat ilmu dan epistemologi. Perbedaan keduanya hanya pada obyek materialnya atau objek kajiannya, yakni epistemologi menjadikan 'pengetahuan' sebagai objek kajiannya, sedangkan filsafat ilmu objek kajiannya adalah ilmu pengetahuan. Dari sisi ini, Koento Wibisono melihat filsafat ilmu sebagai perkembangan lebih jauh dari epistemologi, atau epistemologi telah memperoleh maknanya yang baru dan lebih luas dalam filsafat ilmu.⁶

³ Harold H. Titus, dkk. *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. HM. Rasyidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, h. 187-188

⁴ Lihat, Koento Wibisono Siswomiharjo, "Ilmu Pengetahuan Sebuah Sketsa Umum Mengenai Kelahiran dan Perkembangannya sebagai Pengantar untuk memahami Filsafat Ilmu", dalam Tim Penyusun Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, Klaten: Intan Pariwara, 1997, h. 6-7

⁵ Jamil Shaliba, *al-Mu'jam al-Falsafi*, Beirut: Dar al-Kitâb al-Lubnânî, 1982, Vol. I h. 71-73

⁶ Koento Wibisono, *Ilmu Pengetahuan...*, h. 6-7

Sumber lain menyebutkan bahwa filsafat ilmu mencakup segala hal yang terkait dengan ilmu, yakni dari berbagai dimensi, kaidah-kaidah, asumsi-sumsi, kesimpulan-kesimpulan, dan bahkan nilai-nilai logis dan etisnya. Menurut Robert Blanche, seperti dikutip Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirī, objek filsafat ilmu mencakup empat pokok, (a) studi tentang hubungan ilmu, alam dan masyarakat; (b) upaya meletakkan ilmu dalam kerangka nilai atau disebut aksiologi; (c) motivasi untuk menundukkan filsafat terhadap alam; (d) serta analisis-analisis logis terhadap bahasa ilmiah.⁷ Dari batasan ini maka filsafat ilmu dapat dikatakan merupakan istilah yang bersifat umum yang mencakup kajian tentang ilmu dari berbagai dimensinya. Ini berarti filsafat ilmu lebih luas cakupannya dari epistemologi.

Dalam pada ini Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirī memandang epistemologi sebagai teori tentang ilmu (*‘ilm al-ulûm*), atau studi kritis terhadap ilmu-ilmu (*dirâsah al-Naqdiyyah li al-ulûm*).⁸ Pen-dapat ini didasarkan kepada Andre Lalande, yang mengidentikkan epistemologi dengan filsafat ilmu, tetapi dengan makna yang lebih spesifik. Di sini epistemologi dilihat tidak sebagai studi terhadap metodologi-metodologi keilmuan atau struktur kaidah-kaidah ilmiah, melainkan sebagai dasar studi kritik terhadap kaidah-kaidah berbagai ilmu, asumsi-asumsi dan kesimpulan-kesimpulannya dengan tujuan membatasi dasar-dasar logisnya dan menjelaskan nilai-nilainya. Inilah makna epistemologi yang dikehendaki oleh Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirī dalam trilogi kritik-nya, sebagaimana akan dijelaskan pada bab berikutnya.

Selain kedua istilah tersebut, terdapat istilah-istilah lain yakni gnoseologie (*nazariyyah al-ma’rifah*), *nazhariyyah al-‘ilm*⁹, criteriologie (*‘ilm al-ma’âyîr*), dan metodologi. Seperti dinyatakan oleh A. Varieux-Reymont, para sarjana Inggris dan Italia pada umumnya

⁷Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirī, *Madkhal ilâ Falsafah al-‘Ulûm: Al-Aqlâniyyah al-Mu’âshirah wa Tathawwur al-Fikr al-Ilmî*, Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-‘Arabiyyah, 1976, Cet. I, h. 24. Lihat pula, Robert Blanche, *L’ Epistemologie*, Que Sais-je? No. 1475, Paris: Presses universitaires de France, 1972 h. 16.

⁸Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirī, *Madkhal ilâ Falsafah...*, h. 18

⁹Hassan Hanafi lebih memakai istilah “al-‘Ilm” daripada istilah “al-ma’rifah”, dan karenanya ia menyebutkannya dengan istilah *Nazha-riyyah al-‘Ilm* (teori ilmu), dan bukan *Nazariyyah al-Ma’rifah*. Biasanya Hanafi memakai istilah-istilah lain seperti *al-idrâk* untuk padanan lainnya yang artinya mirip dengan “pengetahuan.”

mengidentikkan antara istilah epistemologi, gnoseo-logie dan bahkan metodologi. Sedangkan para sarjana Jerman cenderung memberi batasan yang tajam antara gnoseologie dan epistemologi, dengan pemaknaan epistemologi sebagai filsafat ilmu.¹⁰ Tetapi demikian, ragam istilah tersebut memiliki persamaan, yakni sama-sama membahas proses keilmuan manusia, nilai-nilai dan batasan-batasannya.¹¹

Buku ini akan membabar tentang epistemologi yang berpijak dan berkembang di dunia Islam, yang meliputi bahasan tentang epistemologi dalam konteks wujud Tuhan, kenabian, kebenaran teks dan wahyu, sekaligus menjadi bagian penting yang memberi pijakan nalar keagamaan dalam Islam.

Kajian epistemologi Islam secara spesifik dikemukakan oleh para ahli Kalam dalam membangun argumen tentang basis keilmuannya. Basis penalaran Kalam yang berpijak pada teks atau landasan-landasan kewahyuan menjadi ciri pokok dialektika Kalam. Metodologi Kalam sebagaimana dijelaskan secara detail dalam buku saya berjudul Ilmu Kalam Dari Tauhid Menuju Keadilan menyajikan pergulatan pemikiran Kalam, antara theo-sentris dan antroposentris dengan berbagai lingkaran konsentriknya.

Pada bagian berikutnya dari buku ini dijelaskan tentang basis penalaran filsafat Islam sebagai *mode of thought* pemahaman dan penerapan epistemologi. Kehadiran filosof Muslim dalam blantik sejarah filsafat telah memberikan penjelasan mengenai pentingnya kajian epistemologi. Al-Kindi, dalam menghasilkan pemikiran filsafat ketuhanan, misalnya, merilis basis epistemologi dengan mengedepankan persoalan krusial mengenai ragam, sumber, objek dan cara memperoleh pengetahuan.

Abu Nasr al-Farabi memposisikan dirinya sebagai master epistemologi di dunia Islam dengan merilis delapan kategori logika,

¹⁰Lihat, A. Varieux-Reymont, *Introduction a l'epistemologie*, coll. SUP, Paris: Presses universitaires de France, 1972 h. 7-8; Juga, Muḥammad 'Ābid Al-Jābirī, *Madkhal ilā Falsafah...*, h. 19

¹¹Muḥammad 'Ābid Al-Jābirī, *Madkhal ilā Falsafah al-'Ulūm: Al-Aqlāniyyah al-Mu'āshirah wa Tathawwur al-Fikr al-Ilmī*, Beirut: Markaz Dirāsah al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1976, Cet. I, h. 19

sekaligus melampaui gurunya, Aristoteles dan Plato yang diklaim sebagai bapak epistemologi Yunani. Demikian juga dengan penalaran logika triple logic yang dibangun Ibn Sina, rasionalitas Ibn Rusdy, teori kebenaran al-Ghazali, hingga pembuktian kebenaran metafisika Mulasadra menjadi bagian penting buku ini.

Dalam ranah tasawuf, pemikiran epistemologi yang dibangun para sufi, mulai dari pengalaman spiritual yang dieksporasi sebagai kebenaran mistik dan rasa menjadi kekayaan tersendiri dalam menampilkan khazanah epistemologi Islam. Kajian epistemologi sufistik klasik dalam koridor tasawuf moral dan tasawuf filosofis memberi gambaran khazanah epistemik. Tentu saja modifikasi keilmuan tasawuf yang menjangkau ranah sosial, politik, humanisme, ekologi dan lain-lain menjadi daya tarik buku ini.

Bagian berikutnya yang menjadi menu utama buku ilmiah ini adalah kajian epistemologi terbaru yang digagas oleh Al-Jabiri yang meliputi tiga domain pemikiran, yaitu bayani, irfani dan burhani. Sebagai bagian dari pemikiran kontemporer, kajian epistemologi ala al-Jabiri menjadi bahan bagi para pembaca untuk memotret berbagai konsep, doktrin dan pemikiran keagamaan, sosial, politik, ekonomi dan lain-lain. Tiga basis penalaran, yaitu berpikir tentang dan dalam teks, berpikir di luar teks dan melampaui teks menjadi tawaran tersendiri dalam keilmuan Islam kontemporer. Tentu saja buku ini belum menggambarkan kajian komprehensif, dan demikian penulis senantiasa menerima masukan dan kritikan untuk penyempurnaan buku ini.

Buittinggi, April 2019

Nunu Burhanuddin

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	v
DAFTAR ISI.....	x

BAGIAN PERTAMA

EPISTEMOLOGI KALAM, FILSAFAT DAN TASAWUF DALAM ISLAM

BAB I EPISTEMOLOGI DAN TEORI WUJUD	2
A. Pendahuluan	2
1. Argumen Ontologis.....	2
2. Argumen Kosmologis	5
3. Argumen Kebaharuan Alam	6
4. Argumen Moral.....	9
BAB II ARGUMEN KEBENARAN WAHYU DAN NASH	11
A. Pendahuluan	11
B. Teks sebagai Otoritas Referensial	11
1. Kebenaran Monokhotomik al-Ghazali.....	12
2. Kebenaran Teks Menurut Ibn Taymiyyah	15
BAB III EPISTEMOLOGI KALAM.....	25
A. Pendahuluan	25
B. Dasar-Dasar Epistemologi Kalam Klasik	26
1. Dialektika Kalam Klasik.....	26
2. Epistemologi Kalam ‘Abd Al-Jabbâr	29
C. Modernisme Pemahaman Kalam.....	35
1. Rasionalisme Abduh	35
2. Teologi Sosial ala Malik Bin Nabi.....	37
3. Kalam dan Pembebasan Manusia.....	38
4. Kritik Internal dan Kesadaran Ilmiah.....	39
BAB IV EPISTEMOLOGI FILSAFAT ISLAM.....	41

B. Al-Kindi, Peletak Dasar Filsafat Islam.....	42
1. Klasifikasi Pengetahuan.....	44
2. Cara memperoleh Pengetahuan.	44
C. Konstruksi Logika Perspektif Al-Farabi	48
D. Ibn Bajjah: Peletak Mazhab Ilmiah.....	56
E. Rasionalisme Ibn Rusyd.....	57
F. Ibn Sina: Peletak Triple Logic	60
BAB V EPISTEMOLOGI TASAWUF DAN GNOSTIK.....	65
A. Pendahuluan.....	65
B. Epistemologi Tasawuf	66
1. Istilah Epistemologi	66
2. Sistem Pengetahuan	68
3. <i>Kasyf</i> Sebagai Sumber Pengetahuan	69
4. Relasi <i>Kasyf</i> dan Ilmu Ladunni.....	71
C. Metode Gnostik-Spiritual Al-Razi.....	75
D. Mistisme ala Suhrawardi.....	79
E. Metafisikan Mulla Sadra.....	81

BAGIAN KEDUA

EPISTEMOLOGI BAYÂNÎ, ‘IRFÂNÎ DAN BURHÂNÎ

BAB VI PENGETAHUAN DAN PROBLEM TERMINOLOGIS DI DUNIA ISLAM.....	86
A. Pengantar	86
B. Pengetahuan	89
C. Akal sebagai Pengetahuan dan Instrumen	91
D. Akal Arab sebagai Ontologi.....	93
E. Akal Arab sebagai Sistem Pengetahuan	94
BAB VII KLASIFIKASI PENGETAHUAN	99
A. Pendahuluan.....	99
B. Kodifikasi Ilmu Sebagai Sistem Referensial	99

1. Pengetahuan Bâyanî	105
2. Pengetahuan Irfânî	108
3. Pengetahuan Burhânî.....	111
BAB VIII SUMBER-SUMBER PENGETAHUAN.....	115
A. Sumber Pengetahuan Bayânî	115
1. Bahasa Arab.....	115
2. Teks (Nash)	116
3. Konflik Sunni-Syiah.....	118
B. Sumber-sumber Pengetahuan Irfânî	120
1. Tradisi Hellenistik Yunani-Romawi	122
2. Almanawiyah.....	123
3. Neo-Platonisme.....	125
4. Hermetisme.....	127
C. Sumber-sumber Pengetahuan Burhânî.....	130
1. Aristotelianisme	130
2. Konflik Ideologis Sunni-Syî'ah.....	138
BAB IX METODOLOGI BAYÂNÎ, 'IRFÂNÎ DAN BURHÂNÎ	141
A. Pendahuluan	141
B. Metodologi Bayânî.....	142
1. Qiyâs Bayânî.....	142
2. Tekstualitas	150
C. Metodologi Irfânî.....	154
1. Metode Mistik <i>Introvét</i> dan <i>Ekstrovét</i>	154
2. Metode Intuitif.....	156
3. Qiyâs Mumâtsalah.....	158
4. Kebenaran berada dibalik teks.....	159
D. Metodologi Burhânî.....	162
1. Silogisme (Qiyâs).....	162
2. Metode Akomodasionisme.....	164
3. Metode Takwil.....	166
4. Metode Maslahah	168

BAB X VALIDITAS KEBENARAN PENGETAHUAN BAYÂNÎ, ‘IRFÂNÎ DAN BURHÂNÎ.....	171
A. Pendahuluan.....	171
B. Validitas Pengetahuan Bayânî.....	172
C. Validitas Pengetahuan ‘Irfânî.....	173
D. Validitas Pengetahuan Burhânî.....	174
BAB XI PENUTUP	177
DAFTAR KEPUSTAKAAN	183
RIWAYAT HIDUP PENULIS	189

BAGIAN PERTAMA
EPISTEMOLOGI KALAM,
FILSAFAT DAN TASAWUF
DALAM ISLAM

BAB I

EPISTEMOLOGI DAN TEORI WUJUD

A. Pendahuluan

Bagaimana membuktikan keberadaan, eksistensi atau wujud Tuhan? Pertanyaan ini memunculkan ragam jawaban. Ada yang mengatakan Tuhan itu ada di hati dan cukup diyakini. *Credo ut intellegam*, percaya baru mengerti. Artinya Tidak mungkin dapat mengenal Tuhan dengan sungguh-sungguh sebelum per-caya kepada-Nya. Ini tentu tidak memuaskan seorang atheis –yang justru menerta-wakan jawaban semacam ini. Selain jawabannya tersebut tidak metodologis, hati berfungsi untuk menetralsir racun ilusi, sedangkan eksistensi Tuhan tentu tidak sedangkal itu.

Adapula yang menjawab dengan dukungan teks dan wahyu dalam kitab suci. Jawaban seperti ini juga tidak rasional. Sebab bagi kalangan atheis, jangankan kitab suci, agama saja tidak diyakini oleh mereka. Lagian, kitab suci agama yang satu tidak menutup kemungkinan memberikan jawaban berbeda dengan kitab suci agama yang lain. Oleh karena itu, pembuktian tentang wujud Tuhan membutuhkan argumen rasional yang dapat diterima akal sehat secara universal. Maka pada titik ini argumen keberadaan Tuhan perlu disajikan secara rasional melalui pendekatan ontologis, kosmologis, argumen moral dan kebaharuan alam.

1. Argumen Ontologis

Deskripsi sejarah epistemologi menyebutkan adanya hubungan signifikan antara epistemologi dengan teori wujud. Istilah teori wujud atau teori keberadaan Tuhan mengarah kepada setiap

pembahasan teoritis setelah teori ilmu, yakni dua bahasan utama *al-'Arad* (aksiden) dan *al-Jawhar* (substansi). Dua bahasan ini berpulang kepada *mawjûd* (ada, eksis) sebagai sesuatu yang diketahui dan bukan yang tidak diketahui.

Interdependensi antara teori ilmu atau *epistemologi* dengan teori wujud dapat dilihat dari munculnya teori fisika Aristoteles yang menganggap benda-benda sebagai *diam* (tak bergerak), dan karenanya ia memerlukan gaya sebagai penggerak dari luar yang mendorong dan menarik. Teori Aristoteles –yang mendapat dukungan dari para filosof Muslim— ini kemudian diperkuat oleh konsep *metafisika*-nya yang memposisikan Tuhan sebagai *Prima Causa* atau Penyebab Pertama yang merupakan konsekuensi logis dari konsep fisiknya.

Teori ilmiah Aristotelian ini belakangan ternyata tidak bisa diterima oleh para ilmuwan modern setelah Newton.¹² Isaac Newton dan ilmuwan Galileo¹³ menolak teori Aristoteles dan membalikkan visi dasar itu yang dinilai keduanya sebagai visi yang menyesatkan. Menurut Galileo, benda itu pada dasarnya bergerak lurus dengan kecepatan tetap. Diam dan gerak adalah hal yang relatif. Gaya bukanlah penyebab gerak, melainkan penyebab kecepatan-kecepatan, berupa percepatan, perlambatan, atau pembelotan. Oleh karenanya, gaya tak perlu dicari di luar alam semesta karena bersumber pada eksistensi benda-benda lain. Setiap benda, bergerak atau diam, mempengaruhi atau saling mempengaruhi gerak benda lain dalam bentuk gaya-gaya mekanik. Inilah pandangan mekanistik Newtonian yang dinilai tidak mendukung pembuktian wujud Tuhan dengan argumen kosmologis.

¹² Isaac Newton, seperti dicatat Armahedi, adalah seorang reli-gius yang percaya akan adanya kekuasaan Tuhan. Ini dibuktikan dengan tulisannya dalam edisi pertama buku *Principia Mathematica Philosophiæ Naturalis*, bahwa ruang fisik tiga dimensi adalah mutlak yang tak berhingga itu sebagai sensorium Tuhan.

¹³ Galileo Galilei, seorang astronom, *filisuf* dan fisikawan Italia yang memiliki peran besar dalam revolusi ilmiah. Ia lahir di Pisa Italia pada 15 Februari 1564 dan meninggal di Arcetri Italia pada 8 Januari 1642. Ia dikenal sebagai penemu Kinematika, teleskop dan tatasurya. Lihat, Charles Singer, *A Short History of Science to the Nineteenth Century*, Clarendon Press, 1941, h. 217

Pandangan mekanistik Newtonian¹⁴ ini mungkin tidak bisa membuktikan adanya Tuhan secara ilmiah, bahkan pikiran-pikiran mekanistik cenderung mengeksklusi hubungan Tuhan dengan manusia, manusia dengan Tuhan dan manusia dengan alam. Tetapi, itu bukan berarti wujud Tuhan tidak bisa dibuktikan dengan cara lain. Secara filsafati, bukti *ontologis* tentang adanya wujud Tuhan ada-lah bukti populer yang juga dikenal dalam tradisi filsafat Islam. Menurut Plato terdapat ide tertinggi yang diberi nama ide kebaikan atau *The Absolute Good*; Yang Mutlak Baik, dan itulah Tuhan.

Bukti ontologis telah mengidentifikasi Tuhan dengan konsep Ada yang Niscaya (*Wâjib al-Wujûb*). Ada yang Niscaya adalah sesuatu yang tak mungkin dipikirkan tidak adanya. Ketika kita berpikir bahwa “Ada itu tidak ada”, maka yang akan kita peroleh adalah kontradiksi ($x = \text{bukan } x$). Maka, yang benar adalah kebalikannya, yakni Ada Mutlak. Sehingga “*Wâjib al-Wujûb*” itu ada secara mutlak.¹⁵

Dalam pikiran Al-Farabi disebutkan bahwa hanya ada satu yang Wajib Ada. Selain Wajib Ada, pastilah mustahil ada. Kecuali, Wajib Ada memberikan keberadaan kepada “mustahil ada”. Sehingga yang mustahil ada menjadi “mungkin ada” karena diberikan keberadaan oleh yang Wajib Ada. Keberadaan yang mungkin ada bergantung pada yang Wajib Ada. Jika yang Wajib Ada mencabut keberadaan pada yang mungkin ada, maka yang Mungkin Ada menjadi Mustahil Ada. Kesimpulannya, tidak ada Yang Ada kecuali Yang Ada itu sendiri. Wajib Ada yang dimaksud di sini disebut sebagai Tuhan.

Bagaimana bisa gagasan non-materi, empiris atau tidak dapat diinderai seperti Tuhan dapat hadir di akal? Jika tidak mempunyai realitas, tentulah Tuhan tidak dapat dihukumi kebenaran eksistensinya. Seperti kata Karl Marx; bukan Tuhan yang menciptakan manusia, tetapi manusialah yang menciptakan Tuhan. Maka, diperlukan

¹⁴ Pandangan mekanistik Newtonian dengan ciri revolusi ilmiah melibatkan tokoh-tokoh lain selain Newton, yaitu Galileo, Copernicus, Rene Descartes, Francis Bacon. Pandangan ini melahirkan dampak negatif mengenai relasi manusia dengan Tuhan, relasi Tuhan dengan alam, relasi manusia dengan alam. Menurut Capra pikiran mekanistik cenderung mengembangbiakkan peran teknologi dan sikap anti-ekologis, dan demikian tidak mengherankan jika kemudian ruang aktivitas eksploitasi terhadap alam menjadi dominan.

¹⁵Armahedi, “Menuju Islamisasi” ..., h. xix

kerangka berpikir yang tepat untuk membuktikan eksistensi Tuhan. Adapun metode yang dimaksud adalah prinsip niscaya lagi rasional yaitu; Prinsip Kausalitas dan Prinsip Identitas. Kausalitas adalah suatu hubungan dimana setiap akibat pastilah bergantung pada sebab. Kausalitas mendahului pengalaman inderawi. Sementara Prinsip Identitas atau Non-Kontradiksi adalah suatu hukum berpikir yang menyatakan bahwa sesuatu hanya identik dengan dirinya sendiri. Maka, sesuatu mustahil identik dengan yang lain.

Argumen Ontologis sejalan dengan prinsip identitas bahwa hanya terdapat satu yang Ada (Tuhan). Jika ada dua yang ada (Tuhan), tentu tertolak di akal. Karena kita tidak dapat membedakan mana Tuhan yang sesungguhnya dan bisa saja terdapat tumpang tindih kekuasaan antara dua Tuhan tersebut. Sejalan dengan prinsip ontologis dan sejalan dengan hukum berpikir prinsip Identitas, maka Tuhan haruslah Esa.

2. Argumen Kosmologis

Asumsi fisika Aristoteles tentang gerak didasarkan kepada pengalaman langsung sehari-hari. Dalam pandangan fisika Aristoteles, karena tak mungkin ada gerakan tanpa digerakkan melalui sentuhan, maka dikonsepsikan adanya *entelency*¹⁶ untuk makhluk hidup, *nous*¹⁷ untuk bintang-bintang, dan *Prima Causa* untuk alam semesta pada keseluruhan. Semua itu bekerja pada *eter*¹⁸ yang pada gilirannya

¹⁶ *Entelency* menurut Aristoteles adalah kekuatan internal yang berpotensi menyiratkan tujuan serta hasil akhir. Misalnya, berkat fenomena ini, pohon tumbuh dari buah Kenari. *Entelency* merupakan bagian penting dari metafisika. Ia memiliki hubungan erat dengan doktrin keberadaan, materi, gerak dan bentuk. *Entelency* pertama adalah hidup atau jiwa. Fenomena inilah yang memberkahi objek dengan kesadaran. *Entelency* merupakan istilah yang diciptakan Aristoteles –yang pada abad pertengahan ditemukan pada Hemola Barbara dengan istilah bahasa Latin “*perfecti habia*”.

¹⁷ *Nous* dalam filsafat diartikan dengan “pengetahuan” dan “jiwa”, atau kadang-kadang diartikan dengan “pikiran” atau “alasan” (dalam arti yang beralasan bukan aktivitas penalaran). Lihat, Richard Rorty, *Filsafat dan Cermin Alam*, Princeton University Press, 1979, h. 38

¹⁸ Eter adalah senyawa organik yang mengandung gugus R-O-R, dengan R dapat berupa alkil maupun aril. Istilah *eter* lebih populer dalam kimia organik dan biokimia karena ia merupakan gugus penghubung pada senyawa, seperti karbohidrat dan lignin. Lihat, IUPAC, *Compendium of Chemical Terminology*, the Gold Book, 1997.

bekerja pada benda-benda membentuk rantai sebab penyebab gerak yang berujung kepada Penyebab Pertama yang tidak bergerak. Penggerak Pertama yang tidak bergerak itu adalah Tuhan.¹⁹

Aristoteles menyatakan bahwa setiap yang bergerak pasti digerakkan oleh penggerak. Penggerak tersebut juga digerakkan oleh penggerak lainnya. Begitu seterusnya hingga berujung pada Penggerak Pertama yang tidak digerakkan. Karena jika Penggerak Pertama tidak ada, maka tidak ada pula yang menggerakkan gerak. Dan jika Penggerak Pertama juga digerakkan, maka ia tidak dapat dikatakan Penggerak Pertama. Gerak adalah berpindahnya titik potensi menuju titik aktual yang dipengaruhi oleh faktor eksternal. Titik potensi berupa materi yang terus bergerak. Sementara titik aktual berupa bentuk yang kekal. Tidak ada bentuk yang belum teraktual. Sebagaimana tidak ada materi yang tidak berpotensi. Potensi menuju aktual seperti materi menuju bentuk. Penggerak Pertama tidak boleh bergerak. Karena jika Penggerak Pertama bergerak, maka ia adalah potensi yang tentunya materi. Penggerak Pertama yang tidak digerakkan dan tidak bergerak inilah yang disebut sebagai Tuhan. Dua teori Aristoteles ini cukup menggemparkan dunia saat itu, karena teori tersebut menjadi dasar yang kokoh bagi terbentuknya argumen wujud Tuhan. Dari sinilah muncul upaya merumuskan teori ilmu oleh para filosof, pemikir, dan kalangan Mutakallim yang secara sinergis mendukung eksistensi Tuhan.

3. Argumen Kebaharuan Alam

Hubungan teori ilmu yang memiliki kaitan dengan teori wujud ini secara lebih rinci dijelaskan oleh Hassan Hanafi. Menurut Hanafi, teori wujud dimulai dari pemba-gian *al-ma'lûm* (sesuatu yang diketahui) kepada *ma'dûm* (tidak ada) dan *mawjûd* (ada, *eksis*). Kemudian *mawjûd* terbagi kepada *qadim* (dahulu) dan *hâdits* (baru), dan *hadits* terbagi kepada *jawhar* (substansi) dan *'arad* (aksiden).²⁰

Dalam beberapa karangan kaum Mu'tazilah dan Asy'ariyyah terdapat kontradiksi dalam teori ilmu dan teori wujud dalam hal

¹⁹ Armahezi Mahzar, Menuju Islamisasi Paradigma Sains Posmodern dalam *Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003, h. xvii-xviii

²⁰ Hassan Hanafi, *Min al-'Aqîdah ilâ al-Tsaurah*, Vol I, Kairo: Mak-tabah Madbouli, tt, h, 411

pengukuhan *hadits*-nya alam, untuk tujuan penetapan adanya Allah dan untuk mengetahui metode yang dicapai untuk mengetahui wujud Allah. Se-dangkan mengetahui Allah tidak bisa tercapai kecuali dengan akal dan *nalar* terhadap segala perbuatan-Nya. Di sini argumentasi *hadits*-nya alam lebih dekat kepada teori ilmu daripada teori wujud.²¹

Teori ilmu memaparkan bagaimana ilmu sebagai subjek, sementara teori wujud membahas sesuatu yang diketahui sebagai objek. Jika teori ilmu menjawab *perta-nyaan, bagaimana saya tahu?*, maka teori wujud menjawab pertanyaan *apa yang saya ketahui?* Sehingga tampak kelihatan bahwa teori ilmu muncul lebih awal daripada teori wujud, dan pengetahuan muncul lebih awal daripada wujud. Dengan kata lain, pendorong munculnya teori wujud adalah argumentasi *hadits*-nya alam. Itulah yang disebut *dalil*, dan ia merupakan bagian dari teori ilmu yang bersandar pada *hadits*-nya alam. Dalam konteks ini wujud bukanlah suatu wujud yang berdiri sendiri, tetapi merupa-kan bagian dari *nalar* pada Zat Allah, yakni termasuk pokok-pokok ilmu dan bukan pengantar teoritis.

Oleh karenanya, *thabiah* merupakan pengantar bagi *ilahiyyah*. Artinya, semua dalil adanya Allah adalah pem-buktian universal-dimensonal-induktif-natural (*barâhîn kauniyyah bu'diyyah istiqrâiyyah thabiiyyah*).²² Maka, de-ngan begitu terjadi perpindahan dari teori ilmu kepada *tawhîd* melalui dalil kebaharuan sebagai pengantar untuk membuktikan adanya Allah. Hal itu bukanlah pembahasan yang terpisah dari ilmu alam dan masuk dalam tema Zat.

Dari sinilah diperoleh penjelasan tentang makna alam dan pengukuhan susunannya, macam-macam sifat, keanekaragaman materi, kebaharuan aksiden, penegasan adanya materi, kokohnya bumi dan kehancurannya, tegak-nya langit dan lapisannya, sampai penegasan akhir alam serta kehancurannnya. Semua itu dikenal sebelum menge-tahui adanya Sang Pencipta dan sifat Zatnya. Ini berarti, analisa terhadap alam dan masuk di dalamnya merupakan syarat analisa terhadap metafisika, sekaligus untuk keluar dari padanya. Sehingga semakin banyak ahli kalam menge-nal alam maka pengetahuannya tentang Allah akan sema-kin mendalam. Dari sisi

²¹Al-Qadhî 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushul al-Khomsah*, (Ed.) Ahmad bin Husein bin Abi Hasyim, Kairo: Wahbah, 1975, h. 87-122

²²Hassan Hanafi, *Min al-'Aqîdah...*, h 414

inilah, ulama kalam membangun “teologi alam” (*al-lahûtî al-thabî’î*) berdasarkan materi fisika murni, seakan-akan ilmu fisika pada umumnya.

Fenomena di atas tidak hanya muncul dikalangan *mutakallimin*, tetapi juga di kalangan filosof, seperti dapat dilihat pada Al-Farâbi yang menggabungkan ilmu alam (*‘ilm al-thabî’ah*) dan ilmu ilahi menjadi satu ilmu dalam penyusunan klasifikasi ilmu. Atau, seperti dapat dilihat dalam ketiga ensiklopedi Ibn Sinâ *al-Syifâ*, *al-Najât*, dan *al-Isyârât wa al-Tanbîhât* dimana pembahasan ilmu-ilmu alam mendahului pembahasan tentang ilmu Ketuhanan. Sementara itu para sufi juga telah menyatukan antara ciptaan (*al-khalq*) dan Pencipta (*al-haqq*) dengan cara memper-hatikan tanda-tanda alam, sehingga para sufi terlihat seperti pakar ilmu fisika, seperti pada tokoh Umar al-Khayyam. Tak ketinggalan, para pakar *ushûl fiqh* yang mengelaborasi hukum-hukum alam melalui pembahasan tentang *‘illat* dan tumbuhnya ilmu eksperimen.²³ Terkadang teori ilmu dan teori wujud muncul bersama-sama sebagai pengantar argumen kebaruaran alam. Ilmu terbagi menjadi dua; ilmu *qadîm* (ilmu ilahi) dan ilmu *mahdûts* (ilmu manusia). Juga, wujud terbagi dua; wujud *qadîm* (wujud ilahi) dan wujud *mahdûts* (wujud alam). Dengan demikian tampak jelas bahwa tujuan teori wujud adalah penegasian *qadim*-nya alam sebelum merumuskan argumen kebaruannya.

Pendapat lain menyebutkan bahwa teori wujud muncul sebagai pengantar pembuktian kebaruaran alam, sehingga tampak sulit untuk membedakan teori wujud dengan argumen kebaruaran. Dalam kondisi ini langsung dijelaskan baharunya alam dan bukan bagian-bagiannya. Semua argumen terfokus pada pembagian alam kepada aksiden-aksiden dan substansi-substansi, kemudian pembuktian baharunya aksiden. Dengan begitu pembahasan *substansi* dan *aksiden* dalam teori wujud terlihat jelas, seakan-akan tema-tema itu merupakan bagian pengantar ilmu Ketuhanan, sehingga mustahil dibedakan antara pembahasan tentang *tawhîd* dengan ilmu-ilmu alam.

²³Hassan Hanafi, *Min al-‘Aqîdah...*, h 414

4. Argumen Moral

Argumen ontologis dan kosmologis di atas dikritisi oleh Immanuel Kant (1724-1804)²⁴ karena dipandangnya merupakan argumen yang lemah. Immanuel Kant kemudian mempertanyakan mengapa Wajib Ada memberikan keberadaan pada yang Mungkin Ada. Dengan kata lain, mengapa Tuhan menciptakan makhluk? Jika kita menjawab pertanyaan Kant, maka Tuhan menjadi memiliki tujuan dalam menciptakan makhluk. Sementara jika Tuhan memiliki tujuan, berarti ada yang belum dimiliki oleh Tuhan dan otomatis Tuhan menjadi tidak sempurna. Maka, Tuhan tidak dapat disebut Tuhan jika Ia tidak sempurna.

Jawabannya adalah makhluk diciptakan oleh Tuhan demi eksistensi makhluk, bukan Tuhan. Tanpa makhluk, Tuhan tetap eksis. Makhluk diciptakan karena Tuhan Maha Baik dan Maha Pemberi. Si kaya tetap kaya walaupun ia tidak memberi hartanya pada fakir. Tetapi si kaya semakin dikenal lagi dengan sebutan penderma jika ia mendermakan atau memberikan sebagian hartanya. Jadi, penciptaan makhluk demi penyempurnaan makhluk itu sendiri.

Melengkapi argumen ontologis dan kosmologis, Immanuel Kant merilis argumen moral. Menurut Kant, sejak lahir manusia dibekali oleh perangkat bawaan yang bernama *moral* untuk membedakan mana yang baik dan mana yang buruk. Perintah moral mengharuskan manusia melakukan yang baik dan meninggalkan yang buruk. Melakukan yang baik dan meninggalkan yang buruk merupakan perintah moral bukanlah perintah agama. Manusia melakukan yang baik dan meninggalkan yang buruk bukan untuk mendapatkan hadiah dan menghindari hukuman. Karena hadiah dan hukuman sangatlah bersifat materi, sementara yang bersifat materi membutuhkan pengalaman inderawi. Buktinya, terkadang manusia melakukan yang baik tetapi diperlakukan buruk oleh orang lain. Terkadang pula manusia

²⁴ Kant dibesarkan dalam keluarga penganut agama *Pietist*, yaitu agama di Jerman yang mendasarkan keyakinannya pada pengalaman religius dan studi kitab Suci. Kehidupan Kant dikenal disiplin dan tersistematiskan yang memungkinkan dirinya mampu menulis karya-karya yang fenomenal. Sejak tahun 1755 hingga 1798 tidak kurang dari tiga puluh dua karya yang dihasilkannya. Lihat, Manfred Kuehn, *Kant A Biography*, Cambridge University Press, 2001

melakukan yang buruk tetapi tidak diganjar oleh hukuman yang setimpal.

Pernyataan pertama bahwa perintah moral tidak berkaitan dengan pengalaman inderawi ataupun agama. Pernyataan kedua adalah jika dunia materi bukanlah tempat menguji obyektivitas perintah moral maka harus ada dunia lain sebagai tempat menguji obyektivitas perintah moral tersebut. Karena dunia ini sangatlah bersifat materi yang khas harus diukur pengalaman inderawi. Moral yang nonmateri tersebut tentu tidak mendapatkan validitasnya di dunia materi ini. Harus ada dunia lain sebagai tempat menguji obyektivitas dan validitas perintah moral. Tempat tersebut merupakan tempat pemberian hadiah bagi yang melakukan kebaikan dan menjauhi keburukan serta pemberian hukuman bagi yang menjauhi kebaikan dan melakukan keburukan. Dan tempat atau dunia tersebut haruslah memberikan hadiah atau hukuman yang adil, tidak seperti di dunia materi. Dari sini lahir pernyataan ketiga, bahwa harus ada yang menilai validitas moral tersebut, dimana penilaiannya adalah penilaian yang paling benar dan paling adil. Sang Penilai tersebut dinamakan Tuhan.²⁵

Argumen Ontologis, Kosmologis dan Moral di atas merupakan jawaban yang segar bagi akal dan hati manusia di tengah keringnya pertanyaan filsafat mengenai eksistensi Tuhan. Perlu diperhatikan, bahwa jawaban dari teks kitab suci dari kaum agamawan bukan berarti tidak obyektif. Hanya saja, kita perlu berlaku adil dalam berpengetahuan, baik bagi subyek pengetahuan (manusia), maupun obyek pengetahuan (pertanyaan mengenai eksistensi Tuhan). Tentu saja, dengan menjawab pertanyaan kalangan anti Tuhan berdasarkan akal sehat yang dapat diterima secara universal, obyektif dan mutlak oleh seluruh manusia. Dan di sisi lain, pertanyaan mengenai eksistensi Tuhan adalah kategori pertanyaan filsafat, maka ia harus dijawab dengan jawaban khas filsafat. □

²⁵ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama, Warisan Pemikiran dan Kepercayaan Manusia*, Jakarta: RajaGrafindo, 2007, h. 193

BAB II

ARGUMEN KEBENARAN WAHYU DAN NASH

A. Pendahuluan

Pada bagian ini dikemukakan pemetaan kondisi pemikiran epistemologi yang berkembang dalam Islam untuk melihat posisi pemikiran epistemologi Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirī. Adalah tidak mudah membuat pemetaan tentang epistemologi dalam Islam karena minimnya kajian tersebut yang dilakukan. Kajian epistemologi Islam dan pemetaan strukturnya dilakukan secara apik oleh Osman Bakar dan sebuah upaya awal berupa simposium *Islam and Epistemology* pada Februari 1999 oleh The International Institute of Islamic Thought (IIIT) yang membahas karya Mehdi Ha’iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*.²⁶

Pemetaan juga dilakukan oleh Sari Nusibeh dalam *History of Islamic Philosophy*, yang memetakan aliran-aliran epistemologi dalam Islam kepada empat varian, yakni pendekatan konservatif, dialektis, mistis, dan pendekatan falsafah.²⁷

B. Teks sebagai Otoritas Referensial

Model pendekatan epistemologi ini mengasumsikan adanya dua domain kebenaran; (1) kebenaran melalui teks-teks wahyu dan (2) kebenaran melalui logika terhadap teks tersebut. Kebenaran

²⁶ Lihat, Mehdi Ha’iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, New York: State University of New York Press, 1992. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Ahsin Muhammad, dengan judul *Ilmu Hudhuri*, Bandung: Mizan, 1994

²⁷ Sari Nusibeh, “Epistemology” dalam Oliver Leaman dan Seyyed Hossein Nasr (eds.), *History Islam Philosophy*, Bagian II, Bandung: Mizan, 2002 h. 826-840

pertama merupakan kebenaran abso-lut karena bertolak dari anggapan bahwa ada kebenaran-kebenaran yang tak mungkin terjangkau yang hanya menjadi wilayah keyakinan. Kebenaran kedua, karenanya, hanya merupakan kebenaran “pinggiran”. Pendekatan model ini ternyata menjadi *mainstream* pemikiran epistemologi di dunia Islam dan dalam ketegangan dengan disiplin lain merupakan kekuatan yang mendominasi.²⁸

Untuk memperjelas peta epistemologi model ini dalam khazanah Islam, penulis menunjuk model pertama pada epistemologi yang dibangun oleh para ahli tafsir. Dalam konteks ini dasar-dasar penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang telah dirintis oleh Rasulullah dan para sahabat merupakan pedoman utama dalam menghasilkan kebenaran melalui teks-teks wahyu. Di sini klaim tentang teks sebagai otoritas referensial dapat dilihat epistemologi yang dibangun oleh Imam As-Syâfi'i (w.204 H) dan Abu Hasan al-Asy'arî (w.324 H), dua tokoh yang menjadi lokomotif epistemologi bayânî.

1. Kebenaran Monokhotomik al-Ghazali

Abu Hamid al-Ghazali lahir pada tahun 450 H/1050 M dan meninggal tahun 1111 M. Nama al-Ghazali sendiri dinisbahkan kepada tempat kelahirannya, yaitu kota *Ghazaleh* di dekat kota Thus di wilayah Khurasan. Ayahnya adalah seorang Muslim yang saleh dan pecinta ilmu, meski ia hanya bekera sebagai petenun wol. Nama besar Al-Ghazali tidak hanya populer di dunia Islam, tetapi juga populer di dunia Barat. Bahkan, para penulis Barat mensejajarkan Al-Ghazali dengan filosof Kristen St. Agustinus (354-430), seorang penganut Kristiani yang menulis buku *“The City of God”*. Bedanya, St. Agustinus berpegang pada filsafat sampai akhir hayatnya, sementara al-Ghazali menempuh jalan sufi bagi pencarian kebenaran.

Pandangan epistemologi Al-Ghazali dapat dilihat dari landasan berpikirnya tentang kebenaran mutlak agama Islam, yakni pandangannya tentang sumber pengetahuan, klasifikasi pengetahuan, dan alat untuk serta mempertoleh pengetahuan.

²⁸Sari Nusibeh, “Epistemology” ..., h. 826-827

Pertama, Sumber Pengetahuan. Melalui karya *mognum ovus*-nya "Ihyâ al-'ulûmuddîn",²⁹ Al-Ghazali ingin mengatakan bahwa kebenaran duniawi dipandang sebagai kebenaran awal yang dimiliki oleh setiap orang, sedangkan kebenaran sesungguhnya adalah kebenaran Tuhan yang merupakan sumber kebenaran absolut. Kebenaran duniawi adalah kebenaran relatif sehingga tidak dapat dijadikan patokan kepastian. Sedangkan kebenaran Tuhan merupakan kebenaran absolut yang tidak bisa diragukan lagi.³⁰ Bagi Al-Ghazali, pencapaian kebenaran itu mutlak harus melalui *ma'ûnah* (bantuan) Allah berupa hidayah. Inilah pandangan sufistik Al-Ghazali yang cenderung menafikan kebenaran selain kebenaran Tuhan. Oleh karena itu, pencapaian kebenaran yang absolut dapat dicapai melalui pendekatan diri kepada Allah Azza wa Jalla. Dari pandangan ini, Al-Ghazali menegaskan bahwa sumber utama ilmu adalah Allah, dan tidak ada kebenaran lain di dunia ini yang hakiki, kecuali kebenaran yang bersumber dari Allah, baik tertulis (melalui kitab suci) maupun tidak tertulis (alam dan sekitarnya). Inilah pandangan *monokhotomik* al-Ghazali, yang tidak memisahkan antara satu dengan yang lainnya.³¹

Melalui pandangan ini, Al-Ghazali memberikan deskripsi ilmu dalam dua klasifikasi, yakni *mukâsyafat* dan *mu'âmalah*. Kedua ilmu itu berbeda dari aspek kemampuan manusia untuk mencapainya, namun paralel dalam aspek sumbernya. Ilmu *Mukâsyafat* bersumber langsung kepada Allah, dan *mu'âmalah* bersumber secara tidak langsung kepada Allah, karena ia melalui potensi manusia yang diberikan oleh Allah.

Pembagian ilmu menjadi dua bagian ini pada dasarnya merupakan pembedaan dengan aliran-aliran yang ada. Al-Ghazali mengatakan, ilmu *mukâsyafat* adalah ilmu yang hanya untuk mengetahui apa yang perlu diketahui dan tidak perlu diamalkan. Sedangkan ilmu *mu'âmalah* adalah ilmu yang dapat ditulis secara sistematis dan

²⁹Musthafa Ghalab mencatat tidak kurang dari 228 buku telah ditulis oleh Al-Ghazali dalam berbagai bidang keilmuan, seperti teologi, logika, filsafat, fiqh dan ushul fiqh serta tasawuf. (Musthafa Ghalab, *Al-Ghazali*, Beirut: Dar al-Maktabah al-Halahim, 1979. hal. 2)

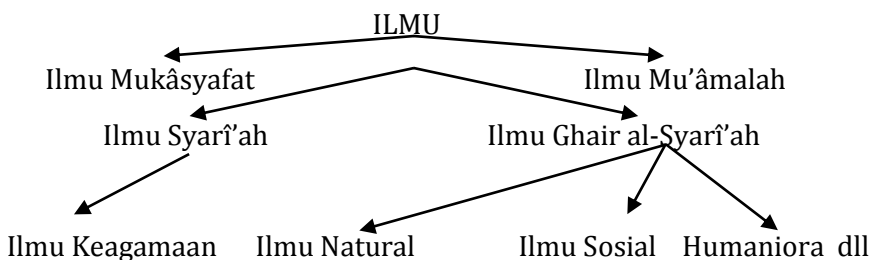
³⁰ QS. Al-Baqarah, [2]: 147

³¹M. Bahri Ghazali, *Konsep Ilmu Menurut Al-Ghazali: Tinjauan Psiko-logik dan Pedagogik*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1991, h. 98

berhubungan dengan kata-kata, yakni hal-hal yang dapat diterima dan dipelajari dari orang lain.³² Al-Ghazali menulis:

“Ilmu terbagi dua; ilmu bathiniyyah (*mukâsyafah*) dan ilmu lahiriyyah (*mu’âmalah*). Yang pertama adalah ilmu yang dicapai secara langsung atas petunjuk Allah dan yang disebut terakhir adalah ilmu yang diusahakan atau diper-oleh atas dasar komunikasi dengan sesama manusia, namun secara tidak langsung berasal dari Allah. Dari ilmu mu’âmalah terbagi lagi menjadi ilmu syariah, yakni ilmu yang berkaitan langsung dengan pemahaman aturan, hukum Allah yang tertuang dalam ajaran Islam; dan ilmu ghairu syarî’ah, yaitu ilmu yang berkaitan dengan peng-kajian manusia terhadap apa-apa yang ditangkap-nya langsung dari ayat-ayat alamiah.”³³

Deskripsi menyeluruh tentang pandangan Al-Ghazali ini dapat dilihat dari pemaparan Ali Issa Outman, sebagai berikut:



Dapat disimpulkan, substansi ilmu menurut Al-Ghazali adalah satu, yakni ilmu Allah. Dalam tataran ilahiyyah, ilmu mukâsyafat merupakan ilmu yang diterima langsung dari Allah, dan pada tataran kemanusiaan, atau ilmu mu’âmalah merupakan ilmua yang diperoleh secara tidak langsung dari sumber yang Maha Tunggal.

Kedua, Tentang alat memperoleh pengetahuan. Dari macam-macam ilmu yang dikemukakan di atas dapat dipahami bahwa Al-

³² Ali Issa Othman, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, alih bahasa Johan Smitt dan Anas Mahyuddin Yusuf, (Bandung: Pustaka, 1987) h. 68

³³ Abu Hâmid al-Ghazali, *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*, Volume I, (Ed.) Badawi Thabanah (Mesir: Dar ihyâ al-Kutub al-Arabiyyah Isa al-Bâby al-Halabî wa syirkati, 1957) hal. 17

Ghazali mengakui tiga potensi manusia yang memiliki kemampuan menggapai ilmu, yakni indera (*ḥissiyyah*); akal (*aqliyyah*) dan hati (*qalbiyyah*). Ketiga potensi itu adalah potensi inderawi yang melahirkan ilmu-ilmu yang merupakan produk pengamatan (observasi); potensi akal, yang dapat melahirkan ilmu-ilmu yang merupakan prosuk pemikiran (*ilmu 'aqliyyah*) dan potensi hati yang melahirkan ilmu-ilmu hasil dari perenungan dan penghayatan manusia (*al-Dzauq*). Dari ketiga potensi itu, Al-Ghazali mempertegas potensi dominasi panca indera dan akal sebagai potensi manusia untuk memperoleh ilmu mu'amalah. Sedangkan hati adalah potensi manusia yang mampu menerobos hakikat ilmu dengan bantuan Allah. Yang disebut terakhir ini disinyalir merupakan ilmu yang hanya terbuka atas izin Allah melalui bisikan ilham. Al-Ghazali kemudian menyitir ayat berikut: "*Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba kami, yang Telah kami berikan kepadanya rahmat dari sisi kami, dan yang Telah kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami.*"³⁴

Maka, panca indera merupakan alat untuk memperoleh pengetahuan yang bersumber dari alam dan manusia, atau disebut ilmu *ghair al-Syarī'ah*. Kemudian akal merupakan alat untuk memperoleh pengetahuan yang bersumber dari alam dan manusia dan juga dari Allah, atau disebut ilmu syarī'ah dan ilmu *ghair al-Syarī'ah*. Sedangkan hati merupakan alat yang mampu mewadahi pengetahuan melalui pendekatan kepada Allah dengan jalan tasawuf atau makrifat. Lebih lanjut, sisi epistemologi tentang tiga perangkat ilmiah ini didasarkan kepada firman-Nya: "*Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun, dan dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur.*"³⁵

2. Kebenaran Teks Menurut Ibn Taymiyyah

Nama lengkapnya, Taqīyuddin Abu al-'Abbas Ahmad 'Abd al-Halim Ibn Muhammad al-Khudr Ibn 'Abd Allah Ibn Taymiyyah al-Harran. Ia lahir pada hari Ahad tanggal 10 Rabi' al-Awwal 661 H atau bertepatan dengan 20 Januari 1263 M, lima tahun setelah jatuhnya Baghdad ke tangan Hulagu. Ia kemudian meninggal pada tahun 728 H atau

³⁴QS. Al-Kahfi, [17]: 65

³⁵QS. An-Nahl, [27]: 78

bertepatan dengan tahun 1328 M. Ia dilahirkan dari kelu-arga terhormat dan ilmuwan di bidang ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu seperti aljabar, ilmu hitung, kimia, ilmu jiwa, ilmu falak, dan sebagainya.³⁶

Ibn Taymiyyah hidup pada zaman yang tengah meng-hadapi *chaos*. Serangan terhadap umat Islam datang dari berbagai penjuru; dari arah Timur diserang Tatar; dari arah Barat diserang kaum Salib; dan dari dalam sendiri digerogoti oleh kerusuhan yang timbul karena persaingan pilitik dan persengketaan antar sekte-sekte Islam itu sendiri.³⁷ Dalam situasi seperti itulah Ibn Taymiyyah tampil sebagai pemikir dan pembela panji Al-Islam. Serajul Haque, seperti dikutip Juhaya S. Praja, menyatakan bahwa Ibn Taymiyyah adalah mujtahid yang berpikir orisinal dan kritis.³⁸ Sementara Abu Zahrah menilainya sebagai seorang pengaruhnya sangat besar, terutama di bidang fiqh. Hampir seperempat dunia Islam mendapat pengaruh pemikiran fiqih Ibn Taymiyyah.³⁹

Ibn Taymiyyah hadir ke pentas pemikiran Islam dengan mengusung ide pemurnian Islam dengan semboyan *al-Ruju' ilâ al-Qur'ân wa as-Sunnah*. Kritiknya atas berbagai bentuk khurafat dinyatakan dalam pernyataan *Inna ushûl al-Dîn wa furû'uhâ qad bayyanahâ al-rasûl*.⁴⁰ Karena meng-usung ide di atas, maka tak heran jika ia melakukan kritik terhadap *mantiq* dan *fihsafat*. Namun demikian, ia menekankan terbukanya pintu ijtihad sembari tetap berpegang kepada *Salafisme*.

Pandangan epistemologi Ibn Taymiyyah menarik untuk dilihat karena prinsip-prinsip epistemologis yang dibangunnya mampu menjadi argumen yang dapat mengo-kohkan *tawhid* dan ilmu-ilmu agama

³⁶ Lihat, Ahmad bin Taymiyyah al-Harânî, *Iqtidhâ shirâth al-Mustaqîm, Mukhâlafah ashâb al-Jahîm*, alih bahasa Nunu Burhanuddin (Berjalan mengikuti Cahaya-Nya), Jakarta: Sahara Publishers, 2004, h. 10-11

³⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Taymiyyah, Hayâtuhû wa 'Arâuhû al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1977) h. 4, 92, 96

³⁸ Juhaya S. Praja, *Epistemologi Ibn Taymiyyah*, dalam Jurnal Ulumul Qur'ân No 7 Vol II, 1990/1411 H, Jakarta, LSAF, h. 75. Lihat juga Serajul Haque, *Ibn Taymiyyah, A History of Muslim Philoshophy*, M.M. Syarif (ed) Wiesbaden Otto Harrazowitz, 1966, II: 796.

³⁹ Abu Zahrah, *Ibn Taymiyyah, Hayâtuhû wa 'Arâuhû...*, h. 92

⁴⁰ Pernyataan ini tercantum dalam buku Ibn Taymiyyah berjudul *Mi'raj al-Wushul* (Tangga Pencapaian), yang oleh Henry Laoust dinilai sebagai metodologi Ibn Taymiyyah.

lainnya. Hal ini sangat penting untuk melihat kontruksi epistemologi bayânî yang dibangun oleh Al-Jâbirî. Dan untuk memahami bangunan epistemology Ibn Taymiyyah dapat dirujuk kepada beberapa hal ini, yakni konsep *fitrah* manusia, sumber dan klasifikasi pengetahuan, prinsip-prinsip epistem-ology, serta cara memperoleh pengetahuan.

Pertama, Konsep *fitrah* Manusia. Pandangan epis-temologi Ibn Taymiyyah berpusat pada konsepsinya tentang *fitrah* manusia. Menurutnnya, manusia dilahirkan ke dunia ini belum memiliki pengetahuan apa pun.⁴¹ Tetapi meski belum tahu apapun, manusia telah dibekali daya-daya potensial yang disebut dengan *fitrah*. “Maka hadap-kanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) *fitrah* Allah yang telah menciptakan manusia menurut *fitrah* itu. Tidak ada perubahan pada *fitrah* Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.”⁴²

Daya-daya potensial tersebut adalah daya intelek (*quwwah al-‘aql*), daya ofensif (*quwwah al-shahwah*), dan daya defensif (*quwwah al-ghadah*). Daya intelek adalah suatu poten-si yang berfungsi untuk mengetahui Allah dan mengesakan-Nya. Potensi ini memungkinkan manusia beriman kepada Allah. Sebaliknya, terjadinya pengingkaran kepada Allah disebabkan tidak berfungsinya daya ini. Kekuatan daya intelek dapat membedakan perbuatan antara manfaat dan madarat; membedakan perbuatan yang membawa kepada kebaikan dan kerusakan. Daya intelek yang berpotensi mengetahui baik dan buruk dinamakan *al-nazhar* dan *al-irâdah*. Yang disebut pertama meliputi daya kognisi, persepsi dan komprehensi. Sedangkan yang disebut belakangan meliputi daya-daya emosi dan kemampuan menilai. Oleh karena itu, secara *fitrah* manusia cenderung melakukan kebaikan dan meninggalkan kemunkaran.⁴³ Konsep Ibn Taymiyyah tentang *fitrah* berupa daya intelek yang berfungsi untuk mengetahui baik-buruk serta benar-salah ini disinyalir merupakan ciri dari “rasionalisme”-nya Ibn Taymiyyah. Konsep ini tampak seimbang dengan konsep Rene Descartes (1596-1650) yang menyatakan bahwa Tuhan selalu memberiku “daya yang selalu mengoreksi kesalahan-kesalahan” (*faculty of errors*).

⁴¹QS. An-Nahl, [27]:78

⁴²QS. Ar-Rûm, [30]: 30

⁴³Ibn Taymiyyah, *Majmu Fatawa Ibn Taymiyyah*, XV, 428-429.

Daya ofensif (*quwwah al-shahwah*), yakni daya yang berpotensi untuk menginduksi obyek-obyek yang menyenangkan dan bermanfaat. Peningkaran atas daya ini akan menimbulkan perbuatan terlarang, seperti perzinahan. Sedangkan yang daya defensif (*quwwah al-ghadhab*) merupakan daya yang berfungsi menghindarkan diri dari segala hal yang membahayakan. Pe-nyelewengan daya ini akan berakibat munculnya kejahatan seperti pembunuhan dan sebagainya.⁴⁴

Dengan tiga potensi ini, manusia berpeluang menjadi sosok termulia di muka bumi. Bahkan secara tegas al-Qur'an menyebut manusia sebagai makhluk paling mulia.⁴⁵ Ini tentunya disebabkan daya "akal" manusia dapat lebih tinggi dari derajat malaikat sekalipun. Sebaliknya, manusia dapat turun derajatnya ke level terendah dan menjadi makhluk yang sesat dan lebih sesat dari binatang, apabila daya inteletiknya terkuasai oleh nafsunya. Dengan kata lain, manusia akan tersesat jika akalunya dikuasai oleh daya "ofensif" dan "defensif"-nya.⁴⁶

Kedua, Sumber dan Klasifikasi Pengetahuan. Kon-sepsi Ibn Taymiyyah tentang pengetahuan atau *al-'ilm* dapat dilihat dari dua bagian; berdasarkan sumber dan obyeknya. Menurut sumbernya, pengetahuan terbagi kepada pengetahuan tentang Allah dan pengetahuan tentang hukum-hukum-Nya. Sedangkan menurut obyeknya, pengetahuan terbagi kepada pengetahuan tentang segala yang ada (*al-'ilm bi al-kâinât*); dan pengetahuan tentang agama (*al-'ilm bi al-Dîn*).⁴⁷

Pengetahuan manusia tentang segala yang ada (*al-kâinât*) diperoleh melalui penalaran rasional (*'aqliyyah*), empiris (*al-tajarrub*) serta melalui penelitian-penelitian. Sedangkan pengetahuan agama

⁴⁴Ibn Taymiyyah, *Al-Amr bi al-Ma'rûf wa al-Nahyan al-Munkar*," Fatawa, VIII, 147-148

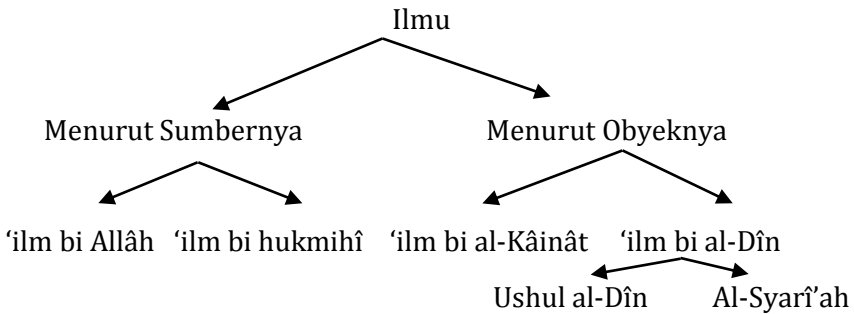
⁴⁵QS. Al-Isrâ: 77

⁴⁶ QS. Al-A'râf, [7]: 179

⁴⁷ Ibn Taymiyyah, *Qâidah al-Syarîfah fi al-Mu'jizat wa al-Karâ-mât*; Lihat pula, Majmu al-Fatawa, VIII, 336-339; XI:336-337; XX: 400-401. Lihat pula, Juhaya, loc., cit h. 77

diperoleh melalui wahyu (*naqliyyah*), intuitif (*kasyfiyyah*)⁴⁸ dan penalaran rasional (*'aqliyyah*).⁴⁹ Pengetahuan agama dibagi lagi menjadi ilmu *ushûl al-Dîn* atau dikenal dengan *al-Fiqh al-Akbar*, yaitu ilmu *ta-whîd*; dan ilmu *al-Syarî'ah*, yang membahas perbu-atan manusia yang dituntut untuk dilakukan atau tidak dilaku-kan.⁵⁰

Perhatikan skema bertikut ini.



Ketiga, Prinsip-prinsip epistemologi. Kedua macam ilmu agama itu (*'ilm Ushûl al-Dîn* dan *'ilm al-Syarî'ah*) tun-duk kepada kai-dah besar yang berlaku pada setiap ilmu. Kaidah itu adalah bahwa “se-tiap ilmu mempunyai sifat “obyektif” dan “subyektif” (*tabi wa matbi'*).” Yang disebut pertama menunjukkan bahwa ilmu yang keberadaan obyeknya tidak memerlukan pengetahuan sese-orang tentang obyek itu, seperti tentang wujud Allah; malaikat, Rasul, dan akhirat, kesemuanya tetap ada walaupun manusia tidak mengetahui keberadaannya ataupun mengingkarinya. Sifat kedua menunjukkan ilmu yang keberadaan obyeknya tergantung kepada ada atau tidak adanya pengetahuan si subyek (*baca*: manusia) tentang obyek terse-but.⁵¹

⁴⁸ Penerimaan Ibn Taymiyyah atas kebenaran pengetahuan mela-lui *intuitif* menempatkannya sebagai seorang sufi. Memang ini kedenga-rannya agak aneh bagi sebagian besar umat Islam karena *image* “anti tasawuf” terlanjur melekat pada diri Ibn Taymiyyah, tetapi sesung-guhnya Ibn Taymiyyah telah menulis tentang tasawuf dan kebenaran pengetahuan mukâsyafah. (Lihat, *Fatawa*, X: 430-454).

⁴⁹Ibn Taymiyyah, *Fatawa*, III: 333-334; XI: 336-337; dan XIX: 134.

⁵⁰Ibn Taymiyyah, *Fatawa*, XX: 400-401

⁵¹Ibn Taymiyyah, *Dar' Ta'ârud*, I: 88-89.

Kaidah-kaidah ini sangat penting dan signifikan karena ia merupakan argumen epistemologis untuk mendukung landasan *tawhid* dan ilmu-ilmu agama lainnya. Melalui argumen epistemologis inilah, Ibn Taymiyyah membangun prinsip-prinsip ilmu agama, yakni :

- a. Prinsip “*Muwâfaqah al-shârih al-ma’qûl li shahîh al-manqûl*” (Konsistensi hukum yang jelas dari penalaran terhadap hukum-hukum yang benar dari wahyu).
- b. Prinsip “*Inna ushûl al-Dîn wa furû’uhâ qad bayyana-hâ al-Rasûl*” (Dasar-dasar agama dan cabang-cabangnya telah dijelaskan secara menyeluruh oleh Rasul).

Jelaslah, dengan dua argumen di atas maka kebenaran tentang adanya Allah, rasul, hari kiamat serta fondasi-fondasi agama lainnya merupakan suatu keniscayaan yang tak terban-tahkan. Maka, sosok Ibn Taymiyyah merupakan sosok “rasionalis” Islam, yang telah berjasa besar dalam mengukuhkan kebenaran ilmu-ilmu agama.

Keempat, Alat dan sumber pengetahuan. Menurut Ibn Taymiyyah, ada tiga alat yang dimiliki oleh manusia untuk mendapatkan pengetahuan; (1) akal (*al-‘aql*); (2) hati (*al-qalbu*); (3) mata dan telinga (*al-bashar wa al-udzun*). Penyebutan ketiga alat ini didasarkan kepada firman Allah, sebagai berikut: “*Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak tahu (tidak berilmu) sesuatu apapun, dan Dia menjadikan bagimu pendengaran dan penglihatan (panca indera) serta akal dan hati (al-af’idah) agar kamu bersyukur.*”⁵²

Ketiga indera ini berfungsi untuk memperoleh pengetahuan, yang satu sama lain saling melengkapi.

(Pertama), Akal (*al-‘aql*) sebagai daya yang berpusat di hati (*al-Qalbu*). Akar adalah kata benda abstrak (*mash-dar*) yang terbentuk dari kata kerja (*‘aqala-ya’qilu*) yang berarti “menahan” (*al-hijr*) dan mengekang (*yahbisu*).⁵³ Akal memang berfungsi untuk menahan dan mengekang orang agar tidak menyimpang dari jalan yang benar menuju jalan yang salah.⁵⁴

⁵² QS. An-Nahl, [27] : 78

⁵³Harun Nasution, *Akal dan Wahyu Dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1982) h.

⁵⁴Profesor Izutsu, menyebut kata *al-‘aql* pada zaman Jahiliyyah sebagai *practical intelligense*, yang dalam istilah psikologi modern identik dengan

Di dalam al-Qur'an sendiri sesungguhnya tidak dijumpai kata *al-'aql* kecuali bentuk sintaksisnya, seperti *ta'qilûn*,⁵⁵ *na'qilu*,⁵⁶ *ya'qiluhâ*.⁵⁷ Dan karena akal merupakan kata benda abstrak, maka dalam diri manusia pun ia tidak mengambil tempat tertentu atau tidak berbentuk material. Oleh karenanya, ayat al-Qur'an tidak menyebutkan bahwa akal merupakan daya pikir yang berpusat di kepala. Malahan *al-'aql* dikatakan oleh al-Qur'an sebagai perangkat pengetahuan yang sama dengan *al-qalbu* (hati) yang berpusat di dada.⁵⁸

Pendapat Harun Nasution di atas tampaknya senada dengan pandangan Ibn Taymiyyah, yang menyebut akal berasal dari *kalbu*. Hal ini didasarkan kepada al-Qur'an yang menyebut term *al-qalb* dan *al-qulûb* sebagai alat yang berfungsi untuk berpikir, seperti dalam kalimat *qulûb ya'qilûn bihâ* (mereka mempunyai kalbu untuk memahami).⁵⁹ Inilah akal dalam arti daya yang berpusat di kalbu yang berarti kehendak (*al-irâdah*) dan menimbulkan gerak.

(Kedua), Akal (*al-'aql*) sebagai daya yang berpusat di otak. Menurut Ibn Taymiyyah, apabila daya akal itu sampai ke tingkat kesempurnaannya, maka daya akal itu berakhir di otak manusia. Inilah yang dipahami oleh kebanyakan orang sebagai akal dalam arti "ilmu" dan merupakan pusat penalaran. Oleh karenanya, Ibn Taymiyyah menyatakan bahwa *kalbu* selain sebagai pusat kehendak, ia juga sebagai pusat penalaran dan pemikiran.⁶⁰ Pernyataan bahwa pengetahuan diperoleh manusia melalui kalbu yang berpikir dan bahasa lisan orang yang bertanya didasarkan kepada hadits Ibn Abbas, "Dengan apa engkau menerima pengetahuan (*al-ilm*)? Melalui lisan orang yang bertanya (*bilisân sâ'ul*) dan kalbu yang berakal (*waqalibun 'aqûl*)."⁶¹

kecakapan memecahkan masalah (*problem solving capacity*). Sehingga orang berakal adalah orang yang mempunyai kecakapan untuk menyelesaikan masalah dan dapat melepaskan diri dari bahaya yang ia hadapi.

⁵⁵QS. Al-Baqarah, [2]: 242

⁵⁶QS. Al-Mulk, [67]: 10

⁵⁷QS. Al-Ankabut, [29]: 43

⁵⁸ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, op. cit.

⁵⁹ QS. Al-Haj: 46

⁶⁰ Ibn Taymiyyah, Fatwa XVI: 221-225

⁶¹ Ibn Taymiyyah, Fatwa, IX: 303.

(Ketiga), Mata dan telinga (*al-bashar wa al-'udzun*) sebagai alat indera untuk memperoleh pengetahuan. Perhatikan firman-Nya dalam QS. An-Nahl: 78, yang menyebut mata dan telinga sebagai indera yang berfungsi memperoleh pengetahuan. Perhatikan pula ayat yang menyandingkan kata “mendengar dan memahami” sebagai instrumen pengetahuan. “*Mereka berkata: Sekiranya kami mau mendengar dan mau mengerti, tentu tidaklah kami menjadi penghuni neraka.*”⁶²

Kelima, Tentang cara memperoleh pengetahuan. Menurut Ibn Taymiyyah, pengetahuan dapat diperoleh melalui tiga cara; *al-Tajribah hissiyyah* (pengalaman empiris); *al-Mutawâtirât* (Data yang ditransmisikan); dan *Al-Istiqra'* (penalaran induktif).

- a. Pengalaman empiris adalah salah satu metode untuk memperoleh pengetahuan melalui analagi. Pengalaman yang berulang-ulang dapat membentuk aksioma-aksioma yang rasional dan meyakinkan. Pengalaman itu diperoleh melalui pengamatan dan penelitian, seperti penelitian tentang gejala suatu realitas yang selalu berputar dan merupakan akibat dari gejala lain. Bahkan, pengalaman orang lain pun (*tajribah al-ghayr*) dapat menjadi sumber kebenaran.⁶³
- b. Karena kebenaran dapat diperoleh melalui *tajribah hissiyyah*, termasuk *tajribah al-ghayr*, maka premis-premis yang dibangun berdasarkan *al-Mutawâtirât* atau dalil-dalil *naql* dapat dijadikan sumber kebenaran yang meyakinkan. Penerimaan data-data *al-mutawâtirât* ini sangat penting untuk memberi landasan kepada ilmu tafsir dan ilmu hadits, yang keduanya menjadi landasan dasar bagi pengetahuan-pengetahuan keagamaan lainnya. Termasuk pula kebenaran-kebenaran intuitif (*kasyfiyyah*) yang dihasilkan dari *tajribah al-ghayr*.
- c. *Al-Istiqra'* (penalaran induktif), yakni metode untuk mengaplikasikan ajaran agama dalam kehidupan umat manusia. Dari *al-Istiqra'* ini lahir *qiyas al-tamsil* dan *qiyas al-syumûl*, dua metode yang melakukan pembenaran terhadap praktek-praktek keagamaan (termasuk hukum).

⁶² QS. Al-Mulk, [67]: 10

⁶³ Ibn Taymiyyah, Dar'u, h. 387

Demikian beberapa pemikiran tentang epistemologi yang dikemukakan oleh para mutakallim, sufi, dan filosof Muslim klasik. Pandangan-pandangan itu menunjukkan kepada kita bahwa pemikiran tentang epistemologi sudah ada di wilayah dunia Islam sejak abad-abad klasik. Jika sebelumnya penulis telah memaparkan pemikiran epistemologi yang berkembang di Barat dan dirunut sejak zaman Yunani, maka dapat dipahami bahwa setelah munculnya pemikiran epistemologi Yunani, maka perkembangan pemikiran epistemologi selanjutnya bergulir di dunia Islam melalui Al-Kindi, Al-Farabî dan seterusnya. []

BAB III

EPISTEMOLOGI KALAM

A. Pendahuluan

Pendekatan dialektis pada umumnya diterapkan oleh mutakallimûn. Meski masih terpusat pada teks sebagai kerangka rujukan, prinsip deduktif Kalâm mampu mengajukan persoalan-persoalan seputar teks yang sudah merambah pada diskusi teo-logis dan filosofis. Dialektika Kalâm dalam mendekati isu-isu epistemologis mendasarkan diri pada “logika yang unik” berupa hubungan logis (hubungan distingtif atas hubungan kausal) dan dunia wacana yang unik. Dalam konteks ini dialektika yang dibangun Kalâm merupakan pergeseran dari teks ke nalar. Tetapi demikian, teks masih diposisikan pada posisi fundamental sehingga bentuk pendekatan ini masih bersifat eksplanatif, bukan eksploratif, dan berada dalam wilayah naqliyyah.⁶⁴

Wacana Kalâm tentang epistemologi biasanya ber-tolak dari relasi erat antara tiga hal ilmu pengetahuan (*‘ilm*), keyakinan (*îmân*), dan isu teologis tentang kebebasan manusia (*ikhtiyâr, kasb, jabr*). Sejarah teologi Islam menunjukkan bahwa epistemologi menjadi problematika teologis yang kemudian berkembang secara evolutif menjadi objek kajian yang mendalam, baik secara lang-sung maupun tidak karena faktor internal dan eksternal. Oleh karena interaksi dok-trin-filsafat, isu epistemologi model Kalâm mengalami perkembangan signifikan di kalangan Asy’ariyyah dan Mu’tazilah. ‘Adhud al-Dîn Al-Îjî

⁶⁴Sari Nusibeh, “Epistemology” ..., h. 827-828

(1291-1355 M) dalam karyanya *al-Mawâqif fî Ilm al-Kalâm* menunjukkan epistemologi sebagai objek kajian *mutakallimûn* dan *hukamâ*.⁶⁵ Intelektualisme teologis seperti dapat dilihat dari premis-premis logika Kalâm, ternyata mem-bangkitkan kritik tajam Al-Ghazâlî terhadap intelektualisme itu, meski ia sendiri tidak dapat melepaskan logika Kalâm.

B. Dasar-Dasar Epistemologi Kalam Klasik

Dasar-dasar epistemologis adalah pijakan-pijakan dalam agama Islam yang mendorong lahirnya persoalan-persoalan Kalam. *Pertama*, Al-Quran memberi pijakan bagi umat Islam agar beriman kepada Allah. Banyak ayat Al-Quran yang memberikan pijakan *tawhid* dan *wahda-niyatullah* sebagai pijakan yang benar.⁶⁶ *Kedua*, Al-Quran menyinggung golongan-golongan dan agama-agama yang ada pada masa Nabi yang mempunyai kepercayaan-kepercayaan tidak benar, seperti golongan yang mengingkari agama dan adanya tuhan dan mereka mengatakan bahwa yang menyebabkan kebinasaan adalah waktu saja.⁶⁷ *Ketiga*, Al-Quran menyinggung tentang golongan yang mengatakan bahwa semua yang terjadi di dunia ini adalah dari perbuatan Tuhan, semuanya dengan tidak ada campur tangan manusia.⁶⁸

1. Dialektika Kalam Klasik

Beberapa paham tentang ilmu Kalam disinyalir telah memberikan manfaat bagi kemajuan dan keseimbangan hidup manusia. Paham Jabariyah misalnya, dapat diaplikasikan dalam kehidupan manusia seperti dalam kondisi terpuruk pasca musibah atau bencana sehingga memunculkan rasa ridha, ikhlas menerima ketentuan yang digariskan Tuhan. Sikap ini akan meminimalisir terjadinya kegalauan, kegamangan, putus asa, stress dan depresi, suatu penyakit dalam jiwa yang seringkali menyebabkan terjadinya tindakan bunuh diri. Sebaliknya dalam keadaan mengejar cita-cita, planing, program dan

⁶⁵ Abd Ar-Rahman Al-Îjî, *Mawâqif fî Ilm al-Kalâm*, Makkah: Dâr al-Bâz li Thibâah wa an-Nasyr wa al-tauzi, tt h. 140 dan seterusnya.

⁶⁶ QS Al-Isra [17]: 94; Al-Anbiya [21]: 104.

⁶⁷ Al-Jatsiyah [41]: 24; Al-An'am [6]: 76-79; Al-Maidah [5]: 116; As-Syu'arâ [26]: 7-8.

⁶⁸ QS. Ali Imran: 154

pekerjaan yang sedang dan akan dilaksanakan, maka paham Qadariyah menjadi kemestian yang akan mendatangkan optimisme dan keberhasilan. Dalam kondisi ikhtiar ini sikap optimisme sangat penting dimunculkan, seolah-olah Tuhan tidak ikut campur dan hanya merestui apa-apa yang diusahakan. Dengan demikian, Ilmu Kalam nyata-nyata dapat memberikan sumbangsih besar bagi kemajuan dan keseimbangan hidup manusia. Pada titik inilah paham teologi Jabariyah, Qadariyah dan Mu'tazilah mendapat tempat dan momen-tumnya.

Bagi masyarakat secara luas seringkali dihadapkan kepada perdebatan teologi tentang penilaian tentang seseorang apakah masih muslim atau sudah kafir, atau apakah berdosa atau tidak berdosa, maka pengembalian kepada Hak Allah di Yaumul Jaza' sebagai alternatif meng-akhiri konflik. Sebab, apalah artinya perdebatan-perdebatan dan diskusi-diskusi jika nantinya memicu permusuhan di antara sesama umat beragama. Dalam hal ini paham Murjiah mendapat tempat untuk meminimalisir konflik.⁶⁹ Bagi kalangan penguasa paham Murjiah disinyalir lebih menenangkan sehingga membantu memunculkan stabilitas politik, dan di atas stabilitas politik itulah para penguasa dapat leluasa berkibrah dan berbuat untuk kemakmuran dan keadilan rakyatnya.

Zaman berikutnya muncul paham yang meremehkan pemikiran teologis dan merasa berat untuk melakukan kajian, diskusi, dan dialog mengenai *ushûl al-dîn* dengan menggunakan metode rasional. Pada zaman ini Abu Hasan Al-Asy'arî (873-935)⁷⁰ berupaya

⁶⁹ Gagasan '*irja* (*posponement*) atau penangguhan nampaknya pertama kali digunakan sekitar tahun 695 M oleh cucu Ali bin Abi Thalib yang bernama Al-Hasan bin Muhammad Al-Hanafiyah. Al-Hasan membuat sikap politik terbuka berupa (i) Mengakui Abu Bakar dan Umar; (ii) Menangguhkan atas keputusan mengenai persoalan politik atas konflik sipil yang terjadi pasca terbunuhnya Khalifah Ustman bin Affan; (iii) Menjauhkan diri dari kelompok Khawarij; serta (iv) Menolak berdampingan dengan kelompok Syiah dan orang-orang yang fanatik terhadap kakeknya. Sikap ini dilakukan untuk meminimalisir konflik di tengah-tengah masyarakat saat itu. Lihat, Abudin Nata, *Ilmu Kalam dan Tasawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001

⁷⁰ Abu al-Hasan bin Ismail al-Asy'ari merupakan tokoh paling penting dalam mazhab Asy'ariyah. Ia adalah keturunan Abu Musa al-Asy'ari, mediator dalam sengketa politik antara Ali bin Abi Thâlib dan Muawiyah. Mazhab Asy'ariyah seringkali dinisbahkan sebagai mazhab Ahlussunnah wa Jamaah. Ini lantaran aliran ini merupakan mazhab Kalam terbesar yang banyak dianut oleh umat Islam di berbagai belahan dunia. Ajaran Asy'ariyah yang fenomenal adalah tentang Akidah 50, yaitu Allah memiliki 20 sifat wajib, 20 sifat mustahil, 1 sifat

mematahkan kegamangan kaum tekstualis dengan mengajukan argumen berikut.

Pertama, Jika pengkritik Kalam menganggap Ilmu Kalam yang diciptakan oleh kaum Mutakallimin sebagai hasil perbuatan *bid'ah* lantaran Nabi tidak pernah menganjurkan untuk mem-bahas ilmu seperti itu, maka Al-Asy'arî membantah argumen ini dengan mengemukakan alasan sebaliknya, yakni Nabi tidak pernah berkata: "barang siapa yang membahas Ilmu Kalam, jadilah ia sebagai pembawa *bid'ah* dan kesesatan".

Kedua, Anggapan pengkritik Ilmu Kalam bahwa persoalan-persoalan yang dibahas dalam Ilmu Kalam bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah, menurut Al-Asy'arî adalah anggapan yang keliru sebab nyata sekali bahwa hal-hal yang dibahas di dalam Ilmu Kalam itu berakar dari al-Qur'an dan Sunnah.

Ketiga, Seluruh persoalan teologis yang dibahas oleh ulama-ulama Kalam itu sebenarnya bukanlah persoalan-persoalan yang tidak diketahui oleh Nabi hanya saja dari masa Nabi sampai kepada masa sahabat, kebetulan tidak menjadi bahasan yang sistematis di kalangan sahabat.

Para penerus al-Asyari juga berpendapat bahwa setiap orang yang sudah *baligh* harus sanggup membuktikan adanya Tuhan, pencipta alam semesta, melalui argumen rasional. Kemudian al-Baqillani (950-1013) ⁷¹ menyebutkan argumen-argumen Kalam sebagai perintah *syariat*. Ia menyatakan bahwa yang pertama kali diwajibkan Allah atas hamba-hamba-Nya adalah berargumen secara rasional dengan bukti kekuasaan-Nya sebab Allah tidak dapat diketahui begitu saja dan tidak dapat dicapai dengan pandangan empiris.

Jaiz, 4 sifat wajib bagi Rasul dan 4 sifat mustahil dan 1 sifat jaiz. Di antara karyanya Maqâlat al-Islamiyah, Al-Ibânah an Ushul al-Diniyyah, Al-Luma', dan puluhan kitab lainnya.

⁷¹ Abu Bakar Muhammad bin al-Thayyib al-Baqillanî, seorang teologi, ahli hukum dan logika beraliran Asy'ariyah. Lahir di Basra 950 M dan meninggal di Bagdad 1013 M. Di antara karyanya *I'jaz al-Quran*, *al-Intishar lil al-Quran*, *Al-Taqrîb wa al-Irsyâd al-Shaghîr*, *Kitab Tahmîd al-Awâil wa Talkhîs al-Dalâil*, *Al-Inshâf fî mâ yajibû i'tiqâduhu wa lâ yajûzu al-Jahl bihi fî ilm al-Kalâm*, dan *Manâqib al-Aimmah al-Arba'ah*. Lihat, W.M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg University Press, 1985, h. 76

Imam al-Zarkasyi juga melihat upaya yang dilakukan oleh kaum Mutakallimin sebagai upaya yang positif. Ia menyatakan dengan tegas bahwa tidak ada argumen dan dalil pembagian dan pembatasan terhadap semua pengetahuan *aqliyyah* dan *sam'iyah* melainkan al-Qur'an juga telah membicarakannya. Itulah dialektika epistemologis yang terjadi pada masa Islam klasik, saat umat Islam masih disibukkan dengan persoalan Ketuhanan.

2. Epistemologi Kalam 'Abd Al-Jabbâr

Kajian epistemologi tentang Kalam mendapat momentum dan kematangannya di tangan seorang ulama besar bernama Qâdhi Abd al-Jabbar. Teoritikus Ilmu Kalam ini memiliki nama "Abd al-Jabbâr bin Ahmad bin Khalil bin Abdullah al-Hamadzânî al-Asâdabadî, yang populer dengan gelar 'Imâd al-Dîn atau Qâdhi al-Qudhâh. Menurut sebuah sumber, ia diperkirakan lahir pada tahun 320 H/932 M dan meninggal pada 414 H/1022 M. Sumber lain menyebutkan bahwa Al-Jabar meninggal tahun 414 atau 415 H. "Abd al-Jabbâr hidup pada masa Dinasti Buwayh, yaitu dinasti yang dibangun oleh Bani *Buwayh* dari suku *Dailam* di pegunungan sebelah barat daya laut Kaspia. Kondisi ini berbarengan dengan masa polarisasi Syi'ah-Sunni, yang ditandai dengan terjadinya ketegangan doktrinal dan politis antara Mu'tazilah, Asy'ariyyah, Hanbaliyyah, Maturidiyyah dan Syi'ah. Tentu saja memberi warna tersendiri dalam pemikiran Al-Jabbar yang cenderung dialektis. Oleh karenanya, pandangan epistemologi Al-Jabbar secara substansial mengkritisi sistem epistemologi yang dikembangkan oleh Abu Hudzail al-Allaf (w. 849 H) dan sistem epistemologi Abû al-Qâsim al-Balkhî (w. 932 H). Menurut Al-Jabbar, epistemologi yang dibangun oleh Al-Allaf cenderung mereduksi pengetahuan menjadi kesadaran "keyakinan" subjektif semata. Sedangkan epistemologi yang dibangun oleh Al-Balkhî cenderung mereduksi pengetahuan sebagai fakta-fakta *an sich*.

Secara ringkas, konstruksi epistemologi Al-Jabbar dapat dilihat dari beberapa pemikirannya tentang ontologi pengetahuan, tolak ukur kebenaran, sumber pengetahuan, klasifikasi dan metodologi yang ia bangun, serta kritiknya terhadap skeptisisme.

Pertama, Pengertian Pengetahuan. Dalam karya mognum ovusnya *Al-Mughni fî Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl*, Qâdhî Al-Jabbar mendefinisikan "ilm" (pengetahuan) dengan:

Pengetahuan (*ilm*) adalah makna (*ma'nâ*) yang meniscayakan ketenangan jiwa subjek yang mengetahui terhadap objek yang diketahui."⁷²

Pengertian ini menjelaskan bahwa pengetahuan me-miliki tiga arti, yaitu (1) esensinya merupakan makna yang diperoleh subjek melalui rasio;⁷³ (2) pengetahuan merupakan keyakinan (*i'tiqâd*) subjek yang korespondensial dengan realitas seperti ada-nya;⁷⁴ (3) pengetahuan meniscayakan kepuasan subjek terhadap apa yang diperolehnya.⁷⁵

⁷² Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni fî Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl*, Vol. XII, ed. Ibrahim Madkour (Cairo: Al-Muassasah al-Mishriyyah al-'Ammah li at-Ta'lîf wa at-Tarjamah wa at-Tiba'ah wa an-Nasyr, tt) h. 25

⁷³ Menurut 'Abd al-Jabbâr, seseorang kadang-kadang menemu-kan dirinya berkeyakinan (*mu'taqid*) atau kadang-kadang menalar (*nâ-zhir*). Dengan begitu, ia mengatakan proses tersebut sebagai pengalaman langsung manusia yang diungkapkannya melalui frase "*wajada nafsahu*" (menemukan dirinya). Oleh karena itu, makna (*ma'nâ*) tidak hanya dipahami sebagai aktualitas aksiden yang lebih menekankan pada "proses", tetapi juga dipahami sebagai "hasil" dari aktivitas internal manusia (nalar dan pengamatan) dengan menghubungkan keyakinan dan realitas objeknya. Di samping itu, makna (*ma'nâ*) merupakan hasil dari upaya manusia untuk mengobservasi dan menghubungkan antara mawjûdât dengan perangkat keilmuan (*'aql*) sebagai frame untuk melihat realitas. Sehingga dalam melakukan penalaran (*nâzhir*), seseorang harus memiliki kesempurnaan akal (*kamâl al-'aql*). Dari sini kita dapat memahami mengapa 'Abd al-Jabbâr menyebut ilmu dengan kesempurnaan akal (*kamâl al-'aql*).

⁷⁴ 'Abd al-Jabbâr menunjuk pengetahuan sebagai sebuah keya-kinan (*i'tiqâd /conviction*) subjek yang korespondensial dengan realitas seperti adanya. Istilah "keyakinan", kata 'Abd al-Jabbâr, terkait dengan objek yang beragam. Jika keyakinan berkaitan dengan objek yang tepat (*bi al-syai 'ala mâ huwa bihi*) dan berproses melalui cara yang meniscayakan ketenangan maka itulah yang disebut pengetahuan (*ilm*). Sebaliknya keyakinan yang berkaitan dengan objek yang tidak sesuai dengan realitas sebenarnya (*bi al-syai 'ala mâ laisa bihi*), maka ia dinamakan kebodohan (*jahl/ignorance*). Sedangkan keyakinan yang sesuai dengan realitas adanya tetapi tidak meniscayakan ketenangan jiwa, maka itu tidak termasuk pengetahuan dan juga bukan kebodohan.

⁷⁵ Konsep ini menegaskan tentang kondisi final yang dialami subjek yang melihat terpenuhinya kondisi-kondisi objektifnya. Ini ber-arti, ketenangan jiwa akan terjadi jika keyakinan terbentuk oleh syarat-syarat diperolehnya pengetahuan secara sah. Dengan kata lain, ketenangan jiwa dapat berwujud apabila ada kesesuaian antara keyakinan dan realitas objektifnya. Dan secara psikologis, konsep *sukûn al-nafs* merupakan proses penyerapan atau interiorisasi

Kedua, Validitas Kebenaran Pengetahuan. Definisi pengetahuan yang dibuat ‘Abd al-Jabbâr menjelaskan bahwa keyakinan dapat menjadi pengetahuan yang sah apabila memenuhi dua kriteria, yaitu kesesuaian keyakinan objeknya seperti apa adanya (*‘alâ mâ huwa bihi*), dan adanya ketenangan jiwa (*sukûn al-Nafs*).

Kriteria pertama atau disebut dengan korespondensi merupakan asas kebenaran pengetahuan. Realitas itu sendiri menurut ‘Abd al-Jabbâr terbagi dua bagian; realitas empiris dan non-empiris atau fakta rasional. Dalam pada ini ‘Abd al-Jabbâr berpegang pada keduanya, sehingga validitas kebenaran pengetahuan dapat dilihat dari fakta-fakta empiris⁷⁶ dan rasional.⁷⁷

Lebih lanjut, ‘Abd al-Jabbâr mengatakan bahwa pengetahuan rasional ini disinyalir lebih jelas validitasnya ketimbang pengetahuan empiris. Ini lantaran pengetahuan empiris bertolak dari penginderaan terhadap sesuatu yang memang ada sejak semula tanpa pengkondisian. Sedangkan pengetahuan rasional bertolak dari tindakan nalar, yang *nota bene* merupakan puncak aktivitas manusia.

Dapat disimpulkan bahwa validitas kebenaran koherensi dalam sistem pemikiran ‘Abd al-Jabbâr disinyalir lebih kuat daripada kebenaran korespondensi. Ini dapat dilihat dari alur silogisme yang cukup kuat pada setiap pernyataannya melalui konsistensi premis major (*mujmal*), premis minor (*mufashshal*) dan kongklusi (*ta’ammul*). Sebagai contoh dari model silogisme ini adalah sebagai berikut:

ke dalam kesadaran subjektif mengenai fakta-fakta objektif diluarnya, sehingga konsep ter-sebut tidak lagi menjadi tolak ukur subjektif murni.

⁷⁶Fakta-fakta empiris dicerap melalui alat-alat inderawi (*al-hawâs*) dan demikian kebenaran suatu pengetahuan diukur oleh fakta inderawi. Kebenaran sebagai sesuatu yang tak terbantahkan berpijak pada fakta-fakta empiris yang dapat dirasakan oleh indera manusia, seperti fakta “besar-kecil”, “tinggi-rendah”, “panjang-pendek”, “panas-dingin”, “hitam-putih” dan sebagainya.

⁷⁷Fakta-fakta inderawi tersebut kemudian dikontruks menjadi fakta rasional dengan cara mengkontruksi fakta-fakta inderawi –yang menurut Kant sebagai *das Ding an sich*, menjadi kebenaran yang dapat dinalar oleh rasio, sehingga menjadi kebenaran rasional. Maka, nalar tidak hanya terjadi pada argumen-argumen (*an-nazhr fi al-adilah*), tetapi juga pada objek-objek empiris (*an-nazhr fi al-a’yân*).” Dalam istilah epistemologi kebenaran ini dinamakan dengan kebenaran *koherensi*. Yakni, suatu keyakinan (pernyataan, proposisi dan sebagainya) adalah benar apabila sesuai atau konsisten secara logis dengan keyakinan (proposisi) lain yang juga benar. (Lihat, Abd al-Jabbâr, Al-Mughni, XII, h. 97)

- a. Berbuat zalim adalah jahat (*premis mayor*)
- b. Perbuatan ini adalah zalim (*premis minor*)
- c. Jadi, perbuatan ini adalah jahat (*kongklusi*).

Dari contoh ini, ‘Abd al-Jabbâr memunculkan kesimpulan yang tepat secara logika karena ada koherensi yang menghu-bungkannya dengan premis minor dan premis mayor. Dengan demikian, kongklusi merupakan proses nalar dan inteeksi (*ta’ammul*). Dan persoalan mendesak dari alur silogisme ‘Abd al-Jabbâr sebagaimana dalam contoh di atas adalah bagaimana ‘Abd al-Jabbâr menjelaskan dasar-dasar dari kebenaran *koherensi* yang dibuatnya itu? Pertanyaan ini sangat penting, karena kebenaran *aksiomatik* dari alur koherensi (*badîhât al-‘aql*) meniscayakan adanya fakta-fakta empiris (*al-hassah*) yang tak terbantahkan. Pengetahuan aksiomatik dari fakta-fakta empiris ini harus mendasari premis minor yang dikemukakan berikutnya agar terhindar dari munculnya kesimpulan yang berdasarkan pada pengandaian-peng-andaian (*tasalsul al-adillah*), yang justru masih dipertanyakan kebenarannya.

‘Abd al-Jabbâr, menulis:

“Tidak diragukan lagi bahwa pengetahuan berdasar pada argumen yang *aksiomatik*, sebab jika tidak demikian akan melahirkan argumen atas setiap argumen yang dikemukakan. Dan ini berimplikasi bagi munculnya argumen yang tiada kesudahannya.”⁷⁸

Selain dua ukuran di atas, ‘Abd al-Jabbâr menambahkan satu kriteria tentang validitas pengetahuan, yaitu kriteria afektivitas berupa adanya ketenangan jiwa (*sukûn an-nafs*). Konsep ini terjadi apabila keyakinan terbentuk oleh syarat-syarat diper-olehnya pengetahuan secara benar. Oleh karenanya, ia merupakan kondisi final yang dialami subjek yang melihat kondisi objektif yang rasional. Ia muncul setelah melewati proses nalar yang meniscayakan ketenangan jiwa.

Ketiga, Berkaitan dengan sumber pengetahuan. ‘Abd al-Jabbâr menyebut tiga konsep utama, yaitu akal, pengalaman, otoritas khabar

⁷⁸ ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Muhîth fi al-Taklîf*, jux I h. 17

dan wahyu.⁷⁹ Konsep “akal” (*‘aql*) dalam pemi-kiran ‘Abd al-Jabbâr dipahami sebagai potensi yang dimiliki manusia secara universal. Konsep ini identik dengan *common sense*, dengan pengertian “nalar sehat”, yakni pengetahuan-pengetahuan yang dapat diketahui oleh manusia normal secara umum dan oleh manusia matang (tidak sakit pikiran, di bawah umur, dan sebagainya). Kemudian pengalaman tentang dunia eksternal yang empiris dipandang sebagai sumber pengetahuan yang tak terban-tahkan. Objek-objek empiris sensual (*mu-drakât*) itu mencakup tujuh hal, yaitu warna, rasa, bau, rasa dingin, panas, rasa sakit, dan suara. Ketujuh macam ini merupakan objek ce-rapan yang dihasilkan oleh panca indera manusia. Sedangkan *khavar* dipan-dang sebagai sumber pengetahuan, meski kebiasaan (*âdah*) mempunyai andil dalam proses pertimbangan kebenarannya.⁸⁰

Pendapat ini senada dengan Al-Jâbirî yang melihat epis-te-mologi *bayânî* bertolak dari “teks” yang identik dengan *khavar* sebagai otoritas, yaitu warisan pemikiran yang ditransmisikan oleh generasi belakang dari generasi terdahulu. Berbeda dengan epistemologi Barat, problematika epistemologi Islam tentang khavar ini bukanlah prob-lematika benar-salah secara logik, melainkan problematika “kemung-kinan sah.” Ini lantaran *khavar* sebagai otoritas referensial terkait dengan problematika hu-bungan antara “ungkapan” (*lafzh*, dalam per-spektif nahwu) dan “makna” (*ma’nâ*, dalam perspektif fiqh dan kalam).⁸¹

Keempat, Metode memperoleh pengetahuan. Uraian Abd al-Jabbâr tentang metode mendapatkan pengetahuan ini terbagi dua ba-gian; rasional dan empiris. Metode rasional terbentuk dalam beberapa model, yakni (*pertama*), *istidlâl bi asy-Syâhid ‘alâ la-Ghâib* (inferensi dari yang kongkrit ke yang abstrak). Model *istidlâl* biasa dilakukan oleh fuqaha dan kalangan *nahwiyyîn*, yang mencakup empat tipe: (i). Analogi atas dasar kesamaan dalam penun-jukkan (*dalâlah*). Contoh, kongklusi bahwa Allah Maha-Kuasa melalui perbuatan-perbuatan-Nya, merupakan bentuk analogi dari pendasaran pada kenyataan

⁷⁹ Selain bersumber dari objek-objek rasional (*ma’qûlât*) dan empiris (*musyâhadât*), pengetahuan juga bersumber dari wahyu (*sam’iyyât*). Tetapi demi-kian, wahyu merupakan sumber pengetahuan yang *sam’î* sekaligus ‘*aqlî*, karena statusnya bukan *self-evident* dan memerlukan penguraian nalar dan inferensi.

⁸⁰ Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni*, Juz XV, *ibid*, h. 395

⁸¹ Muhammad ‘Abid Al-Jâbirî, *Bunyat al’Aql*, op.cit. h. 116

kongkrit dimana per-buatan hanya terjadi dari manusia yang mampu melakukannya. Metode ini menghasilkan pengetahuan tentang sifat-sifat Tuhan. (ii) Analogi atas dasar kesamaan *ilat*. Contohnya, kongklusi bahwa Allah tidak mungkin melakukan yang jelek karena pengetahuan-Nya tentang kejelekan ditarik atas alasan yang sama bahwa manusia juga tidak melakukan yang jelek jika telah mengetahui kejelekannya. Metode ini diterapkan untuk pengetahuan tentang keadilan Tuhan. (iii) Analogi atas dasar kesamaan pada sesuatu yang seperti *illat*. Contoh model ini adalah penetapan Allah sebagai Maha Berkehendak yang dapat diketahui secara dharûrî dalam kesadaran kita berdasarkan kenyataan kongkret dengan adanya indikasi dari perbuatan-perbuatan yang dilakukan.

(Kedua), Metode *as-Sibr wa at-Taqsîm* (mempertentangkan dan membagi). Metode *As-Sibr wa Taqsîm* (mempertentangkan dan membagi) ditetapkan dengan menyebutkan semua kemungkinan (A, B, C....) sebagai solusi terhadap suatu hal, kemudian mengeliminasi kemungkinan-kemungkinan itu sehingga tinggal satu jawaban. Metode ini pernah dipakai oleh 'Abd al-Jabbâr ketika membantah pandangan Abu al-Qâsim al-Balkhî. Metode ini terdiri dari dua langkah, yaitu (1) membatasi beberapa kemungkinan (*hasr wa awshâf*); dan (2) penegasian kemungkinan yang tidak logis (*ibthâl*). Kedua langkah ini mungkin dimaksudkan oleh Abd al-Jabbâr dengan istilah *al-itsbât wa an-nafy* (afirmasi dan negasi).

(Ketiga), *al-ilzâm (argumentum ad hominem)*. Istilah sederhana dari metode ini adalah "konsekwensi logis". Ungkapan-ungkapan yang menunjukkan bentuk "al-ilzam" ini biasanya dengan kata *lazima*, *alzama*, *wajaba* atau *awjaba*.

Sedangkan metode empiris merupakan kondisi awal untuk memperoleh pengetahuan. Ia merupakan titik tolak pengetahuan sebelum fakta yang diamati dikonstruksi oleh rasio. Istilah teknis yang digunakan untuk metode ini adalah "*musyâhadah*" (pengamatan dengan indera). Dalam konteks ini, kritik yang dilakukan Abd al-Jabbâr kepada kalangan Asy'ariyyah tentang *ru'yat* Allah disinyalir menjadi karakter yang kuat yang mewarnai teori "Abd al-Jabbâr tentang 'penglihatan' (teori visual).

Dari ilustrasi di atas Ilmu Kalam sesungguhnya telah memiliki kekhasan tersendiri secara metodologi, suatu model pekerjaan ilmiah

yang nanti akan dikembangkan oleh para pemikir, ulama Kalam di era-era berikutnya.

C. Modernisme Pemahaman Kalam

1. Rasionalisme Abduh

Beralih ke masa modern saat dunia Islam meng-hadapi gem-puran kemodernan, terutama ancaman hegemoni dunia Barat lewat kolonialisme. Pada zaman ini umat Islam berhadapan dengan koloni-alisme negara-negara Eropa terhadap Asia dan Afrika. Realitas ini disadari oleh Muḥammad Abduh (lahir 1849 M)⁸² sebagai tokoh yang menggulirkan ide pembaharuan di Mesir dan kawasan Arab. Abduh bersama koleganya, terutama Jamaluddin al-Afghani, membangun kesadaran bangsa Arab-Muslim atas realitas sosial yang meling-kupinya, yakni maraknya takhayul dan khurafat, matinya kreativitas rasional dan kegamangan atas modernisme yang digulirkan oleh Barat.

Sementara itu di Saudi Arabia ide pembaharuan digulirkan Muhammad ibn Abdul Wahab (1703-1787 M) terkait pemurnian aja-ran-ajaran Islam dari khurafat dan bid'ah dan sikap skeptisismenya dalam menerima kemajuan bangsa Eropa. Progresivitas Abduh saat itu melampaui apa yang dipikirkan para ulama, termasuk Ibn Wahab. Abduh berupaya agar umat Islam bisa bersatu mengusir kolonialisme bersama-sama dari tanah air mereka dan membangkit spirit kemajuan dengan prinsip mengambil apa yang patut dari Barat dan menampik apa yang tak selaras dengan konsep Islam. Maka jalan yang ditempuh Abduh meliputi dua sisi, yakni sisi teologi dan sisi hukum. Secara lebih spesifik membahas ide pemba-haruan Abduh dalam dimensi teologi, bisa terpetakan dalam karya mognum opus-nya, *Risâlatut Tauḥid*.

Abduh meyakini akal sebagai sumber ilmu pengetahuan sesudah wahyu dan intuisi (kalbu). Akal memainkan peran penting da-lam pergulatan melawan kecen-derungan kelompok ekstrim, yakni

⁸² Muḥammad bin Abduh bin Ḥasan Khairullah lahir di Kabupaten al-Buhairah Mesir 1849 M. Tahun 1971 bertemu dengan Syaikh Jamaluddin al-Afghani yang mengajarnya Ilmu Kalam, Filsafat dan Ilmu Pasti. Kiprahnya di Al-Azhar university dikenal dengan pemberlakuan modernisasi kampus untuk men-sejajarkan dengan kampus-kampus megah di Eropa. Untuk lengkapnya lihat Nunu Burhanuddin, *Ilmu Kalam Dari Tauhid Menuju Keadilan*, Jakarta: Prenada Media Group, 2018, Cet ke-II, h. 135-148

kelompok tekstual (*As-Salafiyah al-Harfiyah*) dan gaya berpikir ala materialisme Barat (*Al-Mâdiyah al-Wad'iyah al-Gharbiyah*).⁸³

Abduh menulis:

“Golongan pertama pada akhirnya akan meruju’ ke pandangan ala Wahabi. Gerakan reformasi yang diusungnya—mensucikan Islam dari segala *khurafat*— memang bagus andai tak dibarengi dengan sikap berlebih-lebihan. Seperti hendak membongkar makam Nabi, mengkafirkan orang Muslim yang tak sepaham dengan mereka, dan memaksa-kan kehendaknya dengan jalur kekerasan. Mereka enggan untuk mengasah akal dalam memaknai Islam. Secara berangsur-angsur, tradisi ini hanya mengumpulkan ulama-ulama yang bertaklid buta dan anti perubahan.⁸⁴

Sedangkan saat mengkritik kelompok kedua, Abduh menulis begini:

“Sangat berlebihan, apa yang dipahami oleh para pengikut aliran materialisme Barat. Tak segan menegaskan peran Wahyu dan Intuisi sebagai sumber kebenaran. Penuhanan terhadap akal, sangat kentara dalam pemberian interpretasi pada ayat-ayat tentang mukjizat kenabian sebelum Muhammad Saw. yang sifatnya suprarasional, di luar kebiasaan (*khâriqul ‘âdah*). Hal-hal yang kelihatannya di luar kebiasaan, dalam al Qur’an, ditafsirkan dengan sesuatu yang *harus* rasional. Tafsir sudah “diperkosa”. Jelas, pemahaman semacam ini hanya mengendap pada budaya materialisme.⁸⁵

Dalam pandangan Abduh, Barat merupakan kumpulan kebaikan dan sekaligus kejahatan. Banyak yang berseberangan dengan Islam, dan tak sedikit pula yang menyokong ajaran Islam. Abduh hendak menegaskan peran akal yang begitu dahsyatnya dalam kehidupan manusia. Ia berkeyakinan bahwa akal manusia memang “penguasa yang punya limit” (*as-Sulthah an Nihâ’iyah*)— dimana realitas harus tunduk padanya—dan sebuah batu pijakan fundamental di setiap

⁸³ Muḥammad Imarah, *Imam Muḥammad Abduh*, yang dimuat di Majalah al-Azhar edisi 9 th. 78, 2005 dalam memperingati hari seratus tahun wafatnya Abduh, h. 1554.

⁸⁴ Charles Adams, *Al-Islâm wat Tajdîd fî Mashr...*, h. 93.

⁸⁵ Muḥammad Abduh, *Risâlah...*, h. 47

aturan dimana akal menempati posisi neraca yang mampu menilai segala macam persoalan dengan catatan bahwa “gerak bebas” akal ini harus bernafas dalam lingkungan yang merdeka. Peran kokoh akal bahkan secara tegas dinyatakan oleh wahyu, seperti dalam mendevaluasi alam semesta. Beberapa ayat al-Quran menyebutkan tentang awal penciptaan langit dan bumi sebagai sebuah proses yang dapat dipahami akal.⁸⁶ *“Tidakkah orang-orang kafir mengerti bahwa langit dan bumi semula terpadu (sebagai satu kesatuan dalam penciptaan), lalu keduanya Kami pisahkan? Dan dari air Kami jadikan segalanya hidup. Tidakkah mereka mau beriman juga?”* QS. Al-Anbiyâ: 30.

Dapat disimpulkan bahwa seruan Islam tentang tawhid dan keimanan bertumpu pada kekuatan argumen akal. Itulah sebabnya, kata Abduh, kewajiban pertama seorang mukallaf sesungguhnya adalah perenungan akal sehingga melalui eksplorasi akal ini diperoleh keyakinan dan keimanan yang kuat kepada Allah Azza wa Jalla.

2. Teologi Sosial ala Malik Bin Nabi

Kemudian pasca era modernisme dan keberhasilan umat Islam memukul kaum imperialisme, dunia Islam dihadapkan kepada kebutuhan akan muncul dan bang-kitnya peradaban dan semangat untuk maju dalam bidang ilmu pengetahuan, teknologi dan bidang-bidang lainnya. Pada zaman ini para ulama Kalam dituntut memberikan legitimasi epistemologis tentang teologi untuk mengendost munculnya kreativitas umat Islam. Pada fase ini lahir para ulama Kalam yang getol mengkampanyekan signifikansi teologi dalam membangun kesadaran umata Islam tentang kemajuan.

Malik Bin Nabi, seorang ulama sekaligus filosof Islam Aljazair mengelaborasi faktor-faktor kemunduran umat Islam saat itu sebagai umat yang tertinggal dan minim kreativitas, sambil membanggakan histori umat pada era-era klasik seperti zaman Khulafa al-Rasyidun, Dinasti Umayyih dan Abbasiyah. Meng-inspirasi umat Islam saat itu, Malik bin Nabi merilis konsep tentang syarat kebangkitan umat Islam melalui tiga pilar, yaitu *al-Turab* (tanah atau sumber daya alam), *al-*

⁸⁶ Muḥammad Abduh, *Al-Islam Din al-Ilmi wa al-Madaniyyah*, (ed. Tahir al-Thanaḥi), Kairo: Al-Haiah al-Misriyyah al-Ammah, 2009, h. 65

Insan (sumber daya manusia) dan *al-waqtu* (momentum menggapai kemajuan).

3. Kalam dan Pembebasan Manusia

Upaya lebih progresif dilakukan oleh Hassan Hanafi dengan tafsir baru atas terma Kalam klasik. Hanafi melihat Ilmu Kalam tidak 'ilmiah' dan tidak 'membumi', dan karenanya ia mengajukan konsep baru tentang Ilmu Kalam. Tujuannya untuk menjadikan Kalam tidak sekedar sebagai dogma keagamaan yang kosong melainkan menjelma sebagai ilmu tentang perjuangan sosial, menjadikan keimanan berfungsi secara aktual sebagai landasan etik dan motivasi tindakan manusia. Karena itu, gagasan-gagasan Hanafi yang berkaitan dengan Kalam, berusaha untuk mentrans-formulasikan Kalam tradisional yang bersifat teosentris menuju antroposentris, dari Tuhan kepada manusia (bumi), dari tekstual kepada kontekstual, dari teori kepada tindakan, dan dari takdir menuju kehendak bebas. Untuk mengatasi kekurangan Ilmu Kalam klasik yang dianggap tidak berkaitan dengan realitas sosial, Hanafi menawarkan dua teori.

Pertama, analisa bahasa. Menurut Hanafi, istilah-istilah dalam teologi sebenarnya tidak hanya mengarah pada yang transenden dan ghaib, tetapi juga mengungkap tentang sifat-sifat dan metode keilmuan; yang empirik-rasional seperti iman, amal dan imamah, yang historis seperti nubuwah dan ada pula yang metafisik, seperti Tuhan dan akherat.

Kedua, analisa realitas. Menurut Hanafi, analisa ini dilakukan untuk mengetahui latar belakang historis-sosiologis munculnya teologi dimasa lalu dan bagaimana pengaruhnya bagi kehidupan masyarakat atau para penganutnya. Selanjutnya, analisa realitas berguna untuk menentukan stressing bagi arah dan orientasi teologi kontemporer. Dari dua tawaran konsep di atas, ditambah metode pemikiran yang digunakan, Hanafi mere-konstruksi teologi dengan cara menafsir ulang tema-tema teologi klasik secara metaforis-analogis. Di bawah ini dijelaskan tiga pemikiran penting Hanafi yang berhubungan dengan tema-tema kalam; zat Tuhan, sifat-sifat Tuhan dan soal tauhid.

Dengan demikian, dalam konteks kemanusiaan yang lebih kongkrit, tauhid adalah upaya pada kesatuan sosial masyarakat tanpa

kelas, kaya atau miskin. Distingui kelas bertentangan dengan kesatuan dan persamaan eksistensial manusia. Tauhid berarti kesatuan kemanusiaan tanpa dis-kriminasi ras, tanpa perbedaan ekonomi, tanpa perbedaan masyarakat maju dan berkembang, Barat dan bukan Barat, dan seterusnya.

4. Kritik Internal dan Kesadaran Ilmiah

Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî (1936-2010) adalah filo-sof Muslim (dan pada beberapa bagian pemikirannya terdapat kecenderungan teologis) yang konsen memikirkan kemajuan dunia Islam. Bagi Al-Jâbirî, persoalan kemunduran (*inhithâth*) adalah salah satu persoalan utama filsafat dan pemikiran teologis umat manusia pada umumnya. Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî menyimpulkan bahwa wacana kebangkitan (*nahdhah*) dalam pemikiran Arab modern, --apakah bersifat islamis, nasionalis, liberal, atau marxis, sekalipun-- adalah wacana yang bersifat kompromistis dan bertentangan dengan dirinya, terutama karena ia menawarkan solusi-solusi dan tesis-tesis yang sudah jadi. Menu-rutnya, konseptualisasi-konseptualisasi wacana *nahdhah* didasarkan pada model-model cetakan yang sama sekali tidak merefleksikan kondisi-kondisi sosial dan kultural sekarang. Implikasinya, pemikiran Arab-Islam telah gagal membangun wacana yang koheren, yang dapat mengatasi masalah dan persoalan-persoalan yang diperdebatkan seratus tahun yang lalu.⁸⁷

Untuk memecahkan persoalan-persoalan itu dan membangun kembali peradaban Islam yang lebih menjanjikan, maka tidak ada jalan lain kecuali melakukan kritik diri, yakni memecahkan permasalahan masa lampau melalui kritik *turât*. Turâts yang pada awalnya sebagai harta pusaka⁸⁸ dan bersifat material kemudian dipahami sebagai warisan pemikiran. Turâts dalam pemahaman baru ini lebih ditekankan sebagai khazanah yang membedakan karakteristik manusia dengan makhluk lainnya. Dengan demikian, pembaruan terhadap kondisi kemunduran umat Islam ini dilakukan dengan menyikapi warisan pemikiran (*baca*: pengetahuan) yang telah diwariskan dari generasi ke generasi sepanjang sejarah Islam.

⁸⁷Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Khithâb al-'Arabî...*, h. 181

⁸⁸QS. Al-Fajr [94] : 19

Dari sinilah Muḥammad ‘Âbid Al-Jâbirî menggagas proyek Kritik Akal Arab (disingkat, KAA), suatu upaya koreksi dan kritik terhadap pengetahuan masa lalu. Oleh karena itu, tantangan yang dihadapi dunia Arab-Islam dewasa ini adalah melewati jenis pengetahuan anakronistik yang didasarkan kepada “pembakuan pola-pola masa lalu” menuju jenis pengetahuan baru yang didasarkan kepada kritik epistemologis. Maka konsep kebangkitan dunia Islam dalam perspektif Al-Jâbirî bertumpu pada konsep “pengetahuan” yang digagasnya. Di sini Al-Jabiri memunculkan konsep pengetahuan bayani, irfani dan burhani sebagai pengetahuan yang berkembang di dunia Islam. Dari ketiga pengetahuan ini, Al-Jabiri cenderung berpihak kepada pengetahuan burhani sebagai pengetahuan yang mesti dikembangkan oleh umat Islam hari ini. [].

BAB IV

EPISTEMOLOGI FILSAFAT ISLAM

A. Pendahuluan

Epistemologi dalam Filsafat Islam dapat dilihat dari bagaimana filsafat Islam muncul sebagai sebuah ilmu. Sebagai sebuah ilmu, filsafat Islam lahir melalui proses episteme berupa penalaran atas realitas eksistensial dan kehidupan. Jangkauan filsafat Islam yang membabar ketuhanan, alam semesta dan kealaman menjadi kekayaan objek dan ruang lingkup bagi lahirnya filsafat Islam.

Sekitar seratus tahun pasca meninggalnya Rasulullah Saw., kebutuhan umat Islam terhadap rasionalitas mulai menemukan formasinya. Saat itu teks-teks yang terdapat wahyu (al-Quran dan al-Hadits) perlu mendapat legitimasi secara rasional. Konsep-konsep keagamaan yang digambarkan oleh kitab suci seperti ketauhidan, perkara-perkara ghaib, ajaran-ajaran agama, konsep-konsep kos-mologi, arkeologi, sejarah hingga persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan membutuhkan pijakan yang kokoh dari basis penalaran. Hal ini melahirkan kebutuhan umat Islam atas pisau analisis untuk mem-*break-down* konsep-konsep tersebut.

Sebuah ilustrasi tentang kebutuhan umat Islam saat itu sebagaimana disampaikan dalam mimpinya Khalifah Umar bin Abdul Aziz mengenai Kitab Suci Al-Quran yang bersanding dengan naskah-naskah kuno Yunani. Sebuah mimpi yang menjadi ilham bagi munculnya upaya penguatan rasional di kalangan umat Islam saat itu. Dari ilham itulah tak segan-segan para ulama, cendekiawan muslim dan kalangan penerjemah meng-import pemikiran-pemikiran Yunani dalam

berbagai bidang keilmuan sehingga masuk dan menjadi komoditas ilmiah. Peran para penerjemah saat itu sangat signifikan dalam mengembangkan konsep-konsep keilmuan yang berpadu dengan teks kitab suci.

Dari sini kemudian lahir pemaduan konsep-konsep yang terdapat dalam kitab suci dan teks nabawi sehingga menjadipadatkan justifikasi secara rasional. Inilah awal kemunculan filsafat Islam, dan sejak saat itu lahir para filosof muslim, seperti Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina, Al-Ghazali, Ibn Rusydi, Al-Razi, Ibn Miskawaih, Ibn Khaldun, dan lain-lain. Secara episteme filsafat Islam berpijak pada bahan dasar kitab suci dan teks-teks nabawi yang kemudian mendapatkan kegitimasi dari basis-basis penalaran. Maka dapat dikatakan bahwa pisau analisis dari rasionalitas Yunani menjadi salah satu rangkaian sistemik dari upaya pengembangan keilmuan Islam saat itu hingga hari ini.

B. Al-Kindi, Peletak Dasar Filsafat Islam

Abu Yusuf Ya'kub bin Ishaq bin Ash-Shabah bin 'Imran bin Ismail bin Muhammad bin al-'Asy'ats bin Qais al-Kindi berasal dari kabilah Kindah, sebuah kabilah di kalangan masyarakat Arab dan bermukim di daerah Yaman dan Hijaz. Ia lahir tahun 185 H/801 M dan meninggal tahun 252 H/ 865 M. Nenek moyang Al-Kindi yang paling dini memeluk agama Islam adalah *al-Asy'at bin Qais*, seorang yang memimpin pengutusan kabilah Kindah saat menghadap kepada Rasulullah Saw. Al-Asy'at termasuk sahabat Nabi yang meriwayatkan hadits dan paling pertama datang ke Kufah. Bersama Sa'ad bin Abi Waqqash, ia turut dalam peperangan melawan Persia di Iraq. Al-Asy'at juga termasuk sahabat Nabi yang berpihak dan setia kepada Ali bin Abi Thalib. Dan ketika kekuasaan Islam berada di tangan Bani Umayyah, semua keturunan Al-Asy'at tidak mendapatkan kedudukan apa-apa. Baru setelah kekuasaan Islam beralih ke tangan Bani Abbas, orang-orang Kindah kembali menempati posisi penting dalam kekuasaan. Salah seorang keturunan Bani al-'Asy'at bernama Ishaq bin Ash-Shabah, ayah dari Al-Kindi, menjabat penguasa di Kufah dari zaman Al-Mahdi hingga zaman Khalifah Harun Al-Rasyid.

Menurut 'Âbid Al-Jâbirî, Al-Kindi termasuk filosof pertama ada di "negara yang berorientasi kepada akal" (*dawlah al-'aql*) dalam Islam, negara yang dipimpin oleh Khalifah Al-Ma'mûn, Al-Mu'tashim dan Al-

Watsîq. Selain pernah semasa dengan ketiga khalifah itu, ia juga pernah hidup semasa dengan Al-Mutawakkil, khalifah yang memiliki andil besar dalam mentransformasikan ajaran Sunni dan menentang ajaran Mu'tazilah.⁸⁹

Tak pelak lagi, Al-Kindi terlibat dalam pertarungan ideo-logis menentang "ketersingkirkan akal" (*al-'aql al-mus-taqîl*) seperti yang di-usung oleh Almanawiyah dan Syiah Bathiniyyah. Di sisi lain ia berhadapan dengan arogansi kalangan Fuqaha dan kaum Mutakallimin yang menolak ilmu-ilmu kuno pra-Islam (*al-'ulûm al-awâil*), yakni warisan intelektual Aristoteles.⁹⁰

Dalam konteks pergumulan pemikiran ini, Al-Kindi mengadopsi pembedaan yang dilakukan Aristoteles antara *al-'aql bi al-quwwah* (akal potensial) yakni kesiapan jiwa ketika menerima kategori-kategori, dengan *al-'aql bi al-fi'il* (akal aktual) yang terjadi dalam jiwa ketika menerima kategori-kategori. Yang disebut terakhir ini oleh Al-Kindi dinamakan dengan *al-'aql al-bayânî* atau *al-'aql al-dzâhir*. Teori Aristoteles tentang akal tersebut kemudian dipergunakan oleh Al-Kindi untuk mengkonter rival-rivalnya.

Kemudian dalam upaya mempertahankan *dawlah al-'Aql* yang dipimpin Al-Makmun, Al-Kindi menyebarkan ringkasan-ringkasan kajiannya tentang ilmu filsafat murni, yang terlepas dari unsur Hellenistik, seperti pandangan ilmiah tentang alam. Al-Kindi juga menulis risalah-risalah yang berisi penentangan terhadap pemikiran Almanawiyah dan al-Matsnawiyah melalui bukunya berjudul *Radd 'ala al-Manawiyah wa al-Matsnawiyah*. Buku-buku lain tentang invaliditas kimia adalah *Kitâb Tanbih 'ala Khida' al-Kimiya'iyûn* dan buku *Fî Ibthâl Dawâman Yadda'l Shun'ah al-Dzahab wa al-Fidlah*. Penentangan terhadap konsep *al-Ilah al-Muta'alî* dan konsep keberlangsungan fungsi kenabian dituangkan dalam risalahnya berjudul *Kitâb al-Tawhîd 'ala Sabil Ashhab al-Matiq* dan *Kitab fî Itsbât al-Nubuwwah*.⁹¹

Untuk melihat pemikiran Al-Kindi tentang epistemologi perlu ditelusuri beberapa pandangannya tentang epistemologi terutama

⁸⁹Muhammad 'Abid Al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql*, op.cit. h. 236-237

⁹⁰Abd Rahman Badawi, *Rasâil Falsafah li al-Kindi wa al-Farabî Wa Ibn Taymiyyah wa Ibn 'Idi*, tt: Dar Andalus, tt; Al-Jâbirî, *Takwîn*, h. 237

⁹¹Al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql*, op. cit. h. 237

yang terkait dengan konsep klasifikasi ilmu dan cara memperoleh pengetahuan.

1. Klasifikasi Pengetahuan

Pertama, Klasifikasi Ilmu Pengetahuan. Pandangan Al-Kindi tentang teori pengetahuan dapat dilihat dari perbedaan ilmu yang dibuatnya, yakni *ilmu sâir al-basyar* (pengetahuan manusia pada umumnya) dan *ilmu al-rasul* (pengetahuan para Rasul). Yang disebut pertama, *ilm sâir al-basyar* adalah ilmu manusia pada umumnya yang diperoleh dengan cara melalui usaha keras, melalui penalaran dan membutuhkan waktu. Sedangkan yang disebut belakangan, yakni *ilmu al-Rasul*, diperoleh dengan tanpa pencarian, tanpa usaha keras, tidak melalui matematika, logika dan tidak membutuhkan waktu.

Lebih lanjut, ilmu ini diperoleh atas kehendak Allah Azza wa Jalla dengan cara membersihkan jiwa dan menyinarinya dengan kebenaran disertai bantuan, arahan, ilham dan risalah dari Tuhan. Ilmu semacam ini, tegas Al-Kindi, khusus untuk para rasul dan tidak untuk manusia lain-nya.⁹² Dan karenanya, ilmu ini menjadi tanda yang membedakan antara para Rasul dan manusia pada umumnya.

Dengan demikian, penegasan Al-Kindi tentang kenabian dan ilmu para nabi –yang menjadi tanda bagi perbedaan antara para Nabi dan manusia pada umumnya— merupakan argumen bagi penolakan kemungkinan adanya cara lain untuk memperoleh pengetahuan. Ini tentunya berimplikasi langsung bagi penolakan Al-Kindi terhadap konsep *irfan* yang dikembangkan berbagai kalangan yang menjadi rivalnya.

2. Cara memperoleh Pengetahuan.

Pandangan Al-Kindi tentang cara memperoleh ilmu pengetahuan dijumpai dalam keterangan berikut ini:

“Pengetahuan itu adakalanya bersifat inderawi dimana cara memperolehnya melalui indera dan objeknya segala hal yang terindra, atau adakalanya bersifat rasional yang diperoleh me-

⁹²Al-Jâbirî, *Takwîn al-‘Aql*, *ibid*, h. 238

lalui akal dan objeknya adalah konsep-konsep abstrak atau kategori, dan ada juga ilmu ketuhanan dan cara memperolehnya melalui para rasul yang langsung diterima dari Allah, sementara objeknya adalah ilmu ketuhanan..."⁹³

Pandangan Al-Kindi mengenai ragam, objek dan cara memperoleh ilmu pengetahuan dapat dijelaskan dalam tabel berikut:

Macam Pengetahuan	Objek	Cara Memperoleh
Pengetahuan Inderawi	Segala yang terindra	Instrumen iderawi
Pengetahuan Rasional	Abstrak	Akal
Pengetaghuhan Ketuhanan	Mistik/ Ghaib	Derajat Kerasulan

Menurut Abdurrahman Mirhaba, pandangan epistemologi Al-Kindi dibangun di atas fondasi eksistensi manusia yang terdiri dari dua wujud, yakni eksistensi inderawi (*al-wujud al-hawas*) dan eksistensi akal (*al-wujud al-'aql*).⁹⁴ Al-Kindi meyakini bahwa ilmu pengetahuan dimulai dari penginderaan terhadap suatu obyek. Pada setiap saat manusia dapat melakukan penginderaan langsung ataupun tidak langsung terhadap suatu objek tertentu.

Al-Kindi menulis:

"Melalui penginderaan, kata Al-Kindi, kita dapat mengetahui bahwa ini adalah buku, ini adalah pena, ini Zaed dan lain-lain. Benda-benda atau obyek yang ditangkap oleh indera ini menunjukkan bahwa obyek-obyek itu ada, karena dapat ditangkap langsung oleh indera kita. Sehingga penginderaan langsung melalui alat-alat inderawi merupakan metode untuk meyakini eksistensi suatu perkara. Dari sisi ini dapat

⁹³Al-Kindi, *Al-Falsafah al-Ulâ, Rasâil al-Falsafiah*, Ed. Mu-hammad Abd al-Hadi Abu Ridah (Kairo: Dar al-Fikr al-' Arabî, 1950) h. 155

⁹⁴Al-Kindi, *Rasâil Al-Kindi Al-Falsafiyah*, (Ed.) Muhammad Abd al-Hadi Abu Ridah, (Kairo: Mathbaah Hassân, 1978) h. 10

dikatakan bahwa pengetahuan inderawi merupakan langkah pertama dalam proses muncul-nya ilmu pengetahuan.⁹⁵

Sedangkan langkah kedua adalah pengetahuan rasional. Pengetahuan ini diperoleh melalui dasar-dasar murni yang terkandung dalam akal. Dasar-dasar ini merekam segala sesuatu yang dapat dipikirkan (*al-ma'qûlât*) yang berada di luar akal secara umum. Semua hal yang dipikirkan itu kemudian menjadi jelas eksistensinya karena akal secara langsung dapat menangkapnya. Jika seseorang tidak mampu mendapatkan apa-apa yang dipikirkan, maka ketidakmampuan itu tidak berarti bahwa hal-hal yang dipikirkan itu tidak ada. Sebab boleh jadi orang itu sendiri yang lemah dalam pemikirannya.

Dalam pandangan Al-Kindi akal adalah suatu esensi sederhana yang dapat mengetahui realitas-realitas sebenarnya dari benda-benda.⁹⁶ Akal ini dibagi menjadi empat bagian; *pertama*, yang terpisah atau disebut akal *aktif*-nya Aristoteles. Ia berada diluar jiwa manusia, bersifat ilahi dan selalu dalam aktualitas; *kedua*, akal dalam potensialitas, yakni keadaan potensialitas murni di dalam jiwa, atau akal pikiran manusia sebelum menerima bentuk-bentuk yang inderawi dan yang akali; *ketiga*, akal perolehan (*acquired intellect*), yaitu akal manusia setelah lewat dari *potensialitas* ke dalam *aktualitas*, yakni setelah bersatu dengan bentuk-bentuk yang dipahaminya sehingga menjadi satu dengan-nya. Akal jenis ini sama seperti kemampuan positif yang diperoleh orang dengan belajar bagaimana ia menulis. Dan yang keempat adalah akal setelah ditampilkan oleh jiwa dihadirkan pada yang lain-lain dalam aktualitas. Seperti halnya proses penulisan jika orang tengah sungguh-sungguh menulis.⁹⁷

Selanjutnya kemampuan akal dalam menangkap realitas menurut Al-Kindi dapat dilihat dari keadaan realitas segala sesuatu, baik sebagai realitas general (*kulliyyah*) maupun partikular (*juziyyah*). Hal-hal yang bersifat kulli berada dalam ruang akal manusia, dan bukan berada di bawah penginderaan. Sedangkan yang partikular berada dalam wilayah penginderaan. Dalam pada ini, alat indera (*al-hissi*)

⁹⁵Al-Kindi, *Rasâil ...*, h. 10

⁹⁶ Al-Kindi, *Rasâil*, Vol I: 113.

⁹⁷ George N. Atiyeh, *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*, Bandung: Pustaka, 1983, h. 105-110

manusia menangkap realitas inderawi yang partikular, sedangkan akal (*al-'aql*) menangkap realitas kulli.⁹⁸

Realitas general secara alami diperoleh melalui dasar-dasar rasio yang terdapat dalam jiwa dengan fitrah, yang oleh Al-Kindi dinamai dengan *Al-Awâil al-Aqliyyah al-Ma'qûlah Idhthirâran* (realitas pertama yang bersifat akal yang dipikirkan secara alami dan tanpa diupayakan).⁹⁹ Sedangkan realitas partikular diperoleh melalui upaya dan usaha-usaha berupa persaksian inderawi. Realitas ini meniscayakan adanya upaya keras untuk memperolehnya.

Dengan demikian, pandangan epistemologi Al-Kindi dibangun dari dua cara, yakni melalui penginderaan (*empirisme*) dan penalaran (*rasionalisme*). Kedua cara ini dapat dilakukan oleh setiap manusia, apapun tingkatannya. Disamping itu masing-masing dari keduanya dapat berdiri sendiri dan bahkan saling membantu. Ini berarti, apa-apa yang telah ditangkap oleh alat-alat indera dianalisis oleh pemikiran sehingga menghasilkan fostulat-fostulat atau konsep-konsep pengetahuan.

Di samping dua cara di atas, terdapat pula cara ketiga, yakni cara dikhususkan bagi orang-orang yang dikehendaki Tuhan, yang oleh Al-Kindi dinamai dengan golongan *Dzawil al-Dîn wa al-Albâb* (orang-orang yang mempunyai *sense of religious and thought*). Jika dua metode ilmu pengetahuan yang disebutkan sebelumnya, yakni metode penginderaan dan penalaran, disandarkan kepada para filosof-filosof sebelumnya seperti John Locke dan Rene Descartes, maka metode yang ketiga disandarkan kepada para filosof Muslim. Metode yang disebut terakhir ini adalah metode wahyu dan ilham yang diberikan Allah kepada para Nabi. Karena tingginya metode yang disebut terakhir ini maka Al-Kindi menamainya dengan *al-Ma'rifah al-Ilâhiyah* (ilmu ketuhanan).

Dengan demikian cara untuk memperoleh pengetahuan dalam pandangan Al-Kindi terdiri dari tiga bagian.

⁹⁸Muhammad Abdurrahman Mirhaba, *Al-Kindi Falsafatuhû Mun-takhabât*, Beirut: Mansyûrât Uwaidât, 1985, h. 48

⁹⁹Al-Kindi, *Rasâil*, I: 107

Pertama, Melalui penginderaan (*ḥissiyyah*), atau dikenal dengan *empirisme*. Ia diperoleh melalui penginderaan terhadap fenomena-fenomena yang ada. Metode ini relatif mudah karena dapat dilakukan oleh setiap orang, apapun tingkatannya.

Kedua, Melalui penalaran (*ʿaqliyyah*), atau dikenal dengan idealisme. Ia diperoleh melalui analisis, analogi, dan penalaran *demonstratif*. Metode ini lebih sulit dari yang pertama dan tidak setiap orang dapat menjangkaunya, kecuali orang-orang yang tertentu yang mempunyai tingkat ketajaman dalam berpikir, menganalisis dan mempunyai kedalaman logika, seperti para filosof dan lain-lain.

Ketiga, Melalui wahyu. Ia diperoleh melalui pancaran Tuhan seperti *ilham* atau wahyu. Metode ini biasanya hanya didapat dijangkau oleh orang-orang suci (*ahl al-Safâ*), seperti para Nabi dan para Rasul yang dipilih Tuhan¹⁰⁰

Dari gagasan epistemologi Al-Kindi ini diperoleh kesimpulan bahwa metode teori ilmu pengetahuan ada tiga macam, yaitu penginderaan (*ḥissiyyah*), penalaran (*aqliyyah*), dan pancaran (*isyraqiyah*). Yang pertama diperoleh melalui penginderaan terhadap fenomena yang terlihat dan tersembunyi, yang kedua diperoleh melalui penelaahan argumentatif dan penelaahan *demonstratif*, dan yang terakhir disebut diperoleh melalui intuisi (*al-hadas*) dan ilham (*al-ilham*)."

Demikian persoalan epistemologi yang digagas oleh Al-Kindi. Sebagai pemikiran awal dalam Islam saat itu pemikiran epistemologinya baru menjangkau persoalan-persoalan dasar tentang klasifikasi pengetahuan, objek dan cara memperolehnya.

C. Konstruksi Logika Perspektif Al-Farabi

Selain Al-Kindi, pendekatan filsafat juga ditunjukkan oleh Al-Farâbi (850-950 M). Abu Nasr Al-Farabî adalah seorang filosof Islam, lahir di sebuah pedusunan terkenal dengan nama Bousij di daerah Farab. Panggilan al-Farabi diambil dari nama daerah kelahirannya itu. Tidak diketahui secara pasti tentang tahun kelahiran filosof berkebangsaan Turki ini. Kemahirannya dalam berbahasa Turki, Persia dan

¹⁰⁰Mirḥaba, *Al-Kindi Falsafatuhû Muntakhabât op. cit.* h. 49-50.

Arab telah membawanya ke Baghdad yang nota bene merupakan kota ilmu pengetahuan saat itu.

Dua puluh tahun tinggal di Baghdad dan berguru kepada Abu Basyr Matta bin Yunus. Kemahirannya di bidang semantik membuat banyak kalangan *takjub*, dan konon kemahirannya itu melebihi gurunya. Meski tidak dikaruniai umur panjang, Al-Farabi telah menorehkan karya-karya ilmiah yang sangat penting bagi kemajuan peradaban umat manusia. Buku-bukunya yang masih lestari adalah *Ihshâ al-'ulum* (Statistik ilmu), *al-Madînah al-Fadhîlah* (Negara Utama) dan *al-Mûsiqî al-Kabîr* (Musik Besar) mencerminkan perhatiannya yang sangat kental terhadap sisi kemanusiaan (*humanisme*).

Abu Nasr Al-Farabi berada pada suatu zaman yang ditandai terjadinya keretakan dalam pemikiran sebagai implikasi dari beragamnya mazhab dan pemikiran. Dalam upaya mengembalikan keutuhan pemikiran, ia berpendirian untuk melampaui wacana teologis rivalis, dialektis dan sophis, dan menggantikannya dengan wacana "akal universal" (*al-'aql al-Kaunî*), yakni wacana Burhânî. Maka, Al-Farabî mengalihkan perhatiannya kepada logika, mega proyek ilmiah yang menempatkannya sebagai *the second master* (al-Mu'allim al-Tsânî).¹⁰¹

Menurut Oliver Leamen, melalui bukunya *Ihshâ al-'ulûm*, Al-Farabi merupakan orang yang paling bertanggung jawab dalam mengukuhkan kurikulum filsafat, di samping pengaruhnya yang mendalam terhadap seluruh generasi penerusnya.¹⁰² Atau seperti pendapat Muhsin S. Mahdi yang menyatakan bahwa Al-Farabi adalah pendiri tradisi utama filsafat Islam sebagaimana yang kita kenal saat ini.¹⁰³ Oleh karenanya dalam pembicaraan mengenai turâts filsafat Islam, filsafat Al-Farabi dipandang lebih *representatif* dan lebih orisinal menggambarkan keutuhan pemikiran filsafat tersebut.

Pendekatan filsafat dalam bangunan epistemologi Al-Farabî dapat dilihat dari metodologi takwil yang dipergunakannya. Ketika Al-Farabi membaca naskah Plato dan Aristoteles tentang qadîm dan

¹⁰¹Muhammad 'Abid Al-Jâbirî, *Takwîn....*, h. 241

¹⁰²Oliver Leamen, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Pengan-tar Filsafat Islam) alih bahasa M. Amin Abdullah, Jakarta: Rajawali, 1989 h. 21

¹⁰³Muhsin S. Mahdi, "Al-Farabi and The Foundation of Philosophy", dalam *Islamic Philosophy and Mysticism*, New York, Caravan Books, 1981

hudûts-nya alam, misalnya, maka motivasi apa yang mendorongnya, serta apa tujuan dari pembacaan tersebut? Persoalan tersebut dileborasi oleh Al-Farabi sebagaimana tertulis dalam bukunya "*al-Jam'u baina Ro'y al-Hakimain Aflatun wa Aris-toteles*". Al-Farâbî menulis:

"Pada saat ini saya melihat orang-orang berselisih dan berdebat tentang baru dan kekalnya alam. Saya pun melihat bahwa diantara dua filosof besar terdahulu (Plato dan Aristoteles) terdapat perbedaan dalam menetapkan Sang Pencipta, adanya sebab-sebab dari Yang Maha Awwal, persoalan jiwa dan akal, kebebasan dalam melakukan hal-hal baik dan buruk, serta perbedaan dalam berbagai masalah kenegaraan, moral dan logika. Maka, dalam tulisan ini saya bermaksud untuk menengahi di antara dua pendapat tersebut dan memberi penjelasan yang memadai untuk mendapatkan titik kesepakatan di antara keduanya, dan sekaligus menghilangkan keraguan di kalangan orang-orang yang menganalisis pemikiran kedua filosof tersebut".¹⁰⁴

Dari kutipan di atas, jelas terdapat motivasi dan tujuan Al-Farabi dalam menjamak dua pendapat pendahulunya. Motivasi tersebut adalah terjadinya pertentangan masyarakat dalam bidang pemikiran, perselisihan pendapat seputar *hadîts* dan *qadim*-nya alam, masalah metafisika, kenegaraan, moral dan logika. Sedangkan tujuannya adalah mensintesiskan pendapat-pendapat yang ada pada zamannya, yakni menyatukan pandangan keagamaan, fil-safat, politik, kemasyarakatan dan menghilangkan keraguan serta mewujudkan kerjasama di antara masing-masing individu dan kelompok.¹⁰⁵ Dengan demikian pada saat itu terjadi per-golakan yang dahsyat antara berbagai kekuatan dan kepentingan yang berbeda. Di antara kekuatan-kekuatan tersebut tidak ada kekuatan yang mampu memaksakan ideologinya, sehingga satu-satunya solusi untuk meredam gejolak tersebut adalah menghar-moniskan di antara kekuatan-kekuatan yang berselisih melalui metode takwil.

¹⁰⁴ Abu Nasr Al-Farabi, "*al-Jam'u baina Ro'y al-Hakimain Aflatun wa Aristoteles*", Tahqiq wa Taqdim Dr. Alber Nasri Nadir (Beirut, 1960) dalam catatan pengantarnya. Juga, Said Zayad, *Al-Farabi wa al-tawfiq* h. 157

¹⁰⁵ Abu Nasr Al-Farabi, "*al-Jam'u baina...*", h. 63

Al-Farabi mengetahui bahwa Plato lebih dulu dari Aristoteles, dan ia merupakan filosof ketuhanan yang menjadi guru Aristoteles. Meskipun Aristoteles berbeda dengan gurunya dengan menyatakan *qadim*-nya alam,¹⁰⁶ Al-Farabi menempatkan kedua filosof itu dalam posisi dan pendapat yang sama dan tidak bertentangan. Hal itu dilakukan Al-Farabi setelah menganalisis '*Otologi Aristoteles*' karya Aristoteles yang dinilai Al-Farabi sebagai bantahan terhadap buku Aristoteles lainnya.¹⁰⁷ Dengan demikian permasalahannya bukan dalam pembacaan terhadap teks Plato dan Aristoteles, akan tetapi terletak pada interpretasi ideologi dan penempatannya pada kerangka pemikiran umum. Maka takwil ideologi yang diberikan Al-Farabi tidak menunjukan pada upaya penipuan oleh filosof Turki itu, sebab ia selalu bersikap jujur di antara kawan dan lawannya. Takwil tersebut didasarkan kepada kondisi kedua filosof Yunani tersebut dimana mereka hidup dan berada dalam problematika yang sama.¹⁰⁸

Hal lain yang sangat signifikan menandai pendekatan filsafat oleh Al-Farâbî adalah rekontruksi terhadap logika yang dibangun pendahulunya. Al-Farâbî belajar logika Aristoteles kepada seorang sarjana Kristen, Yuhanna Ibn Hailan di Baghdad, tapi segera setelah itu ia mengung-guli semua kawannya yang Muslim. Ia memperbaiki studi logika, meluruskan dan melengkapi aspek-aspek yang lebih rumit yang ditinggalkan Al-Kindi.¹⁰⁹ Di dalam kitab *Ihsha al-Ulûm*, al-Farabi membagi logika ke dalam delapan bagian, sesuai dengan pembagian yang ada pada kitab *Organon* Aristoteles.¹¹⁰

Kedelapan bagian logika itu adalah sebagai berikut:

¹⁰⁶Oliver Leamen, *An Introduction...*, h. 37

¹⁰⁷Dalam buku '*Tobico*' dan '*As-Sama wa al-Alam*', Aristoteles memakai kata-kata '*qidam al-Alam*' dalam konteks pengujian analogi. Lihat, Said Zeyâd, *Al-Fârâbî wa al-tawfiq*, Tahqiq wa Taqdim Dr. Alber Nasri Nadir, Beirut, 1960 h 164

¹⁰⁸Muhammad 'Abid Al-Jâbirî, *Nahnu wa al-Turâts Qirâah li turâtsinâ al-falsafî*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1980 h. 64

¹⁰⁹Madjid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Teology and Mysticism*, alih bahasa Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2001 h. 162

¹¹⁰ Lihat, Al-Farabi, *Ihsha al-Ulûm*, (ed.) Outman Amîn, Cairo: Pustaka Angelo, 1968 h. 63-64. Lihat pula, Zainun Kamal, *Kritik Ibn Taymiyyah terhadap Logika Aristo*, Disertasi Doktoral, IAIN Jakarta, h. 78-79

- (1) Kategori-kategori (*al-Ma'qûlât*), yaitu berkenaan dengan kaedah-kaedah yang mengatur konsep-konsep dan penggunaan istilah tunggal yang sesuai dengan kaidah-kaidah itu;
- (2) Hermeneutika (*al-'Ibârat*) yang berkenaan dengan pernyataan-pernyataan atau proposisi-proposisi yang sederhana yang terdiri dari dua istilah atau lebih;
- (3) Analitika Priora (*al-Qiyâs*), yang berkenaan dengan kaedah silogisme yang digunakan dalam lima genus argumen, yaitu argumentatif, dialektik, sofistik, retorik dan puitik;
- (4) Analitika Posteriora (*al-Burhân*), yang berkenaan dengan kaedah-kaedah pembuktian demonstratif dan sifat dasar pengetahuan ilmiah;
- (5) Topika (*al-Jadal*), yang berkenaan dengan pertanyaan-pertanyaan dan jawaban dialektik;
- (6) Sophistika (*al-Safsathah*, atau *al-Mughallathah*) yang berkenaan dengan argumen-argumen sofistik dan cara untuk menghin-darkannya;
- (7) Retorika (*al-Khitâbah*) yang berkenaan dengan jenis-jenis persuasi dan dampaknya atas pendengar dalam berpidato;
- (8) Puitika (*al-Syi'ir*) yang berkenaan dengan kaedah-kaedah menulis puisi dan bermacam-macam jenis pernyataan puitis dan keunggulan mereka yang kompiratif.

Kedelapan bagian itu oleh al-Farabi ditambahkan dengan Kitab *Isagogy* (Pengantar) karya Porphyry, yang diletakkannya di permulaan pembahasan logikanya sebagai pendahuluan dari kitab *Organon*.¹¹¹ Karena itu, al-Farabi menjadikan pembagian logika kepada sembilan bagian, dimana *Isagogy* diletakkan pada bagian awal, sebab ia merupakan pengantar bagi ilmu logika sendiri.

Menurut Al-Farabi, bagian keempat, yakni Analitika Posteriora (*al-Qiyas al-Burhâni*) adalah logika yang sesungguhnya dan paling penting dibandingkan dengan yang lainnya. Adapun tiga sebelumnya

¹¹¹Khalid al-Hadidy, *Falsafah 'Ilm Tashnîf al-Kutub*, Kairo, Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1969, h. 54

(Kategori, Hemeneutika dan Analitika Priora) adalah sebagai pendahuluan ilmu logika, sedangkan empat bagian terakhir (Topika, Sophistika, Retorika dan Puitika) merupakan penerapan dan perbandingan. Karena itu, nilai kualitas manfaat-nya, an-tara satu dengan yang lainnya tidaklah sama.

Untuk itu al-Farabi meletakkan lima bagian landasan penalaran (*qiyâs*):

- (1) Analogi Demonstratif (*al-Qiyâs al-Burhânî*) yang setara dengan Analitika Posteriora-nya Aristoteles;
- (2) Analogi Dialektik (*al-Qiyâs al-Jadâlî*) yang setara dengan Topika-nya Aristoteles;
- (3) Analogi Sophistika (*al-Qiyâs al-Shofishtî*) yang sesuai dengan Sophistikanya Aristoteles;
- (4) Analogi Retorik (*al-Qiyâs al-Khithâbî*) yang sesuai dengan Retorikanya Aristoteles;
- (5) Analogi Putik (*al-Qiyâs al-Syir'ri*) yang setara dengan Puitika-nya Aristoteles.¹¹²

Keberagaman ini diberlakukan oleh Al-Farabi sesuai dengan situasi dan tingkatan kemampuan pendengar. Para filosof dan sarjana menggunakan penalaran *demonstratif*, para teolog menggunakan penalaran dialektik, dan para politikus menggunakan penalaran retorik.

Jika melihat pembagian-pembagian logika sebagai-mana disodorkan oleh Al-Farabi, tampaknya ada sesuatu yang baru dalam logikanya. Menurut Al-Jâbirî, sesungguhnya Al-Farabi telah memberikan karakter khusus terhadap logikanya, sebagai-mana terlihat dalam komentar-nya terhadap buku logika Aristoteles, yakni *Kitab Organon*. Di sini tampak jelas bagaimana nuansa keislaman melekat dalam kata-kata dan istilah-istilah yang dipakai, atau dalam tulisan mengenai tema-tema keagamaan seperti tentang Allah, Zat-Nya, Sifat-Nya, dan Perbuatan-Nya.

¹¹²Sayyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, h. 60-61

Ketika Al-Farabi menyebutkan Allah (Tuhan), maka Al-Farabi menambahkan-nya dengan kalimat *Jalla Jalâluh*. Di samping itu Al-Farabi memberikan contoh-contoh dalam logikanya, seperti kalimat: “*Wa al-Jihâd huwa min Ajl Allâh, Wa Allâh huwa min Ajlihi al-Jihâd, Wa As-Shalâh wa A’mâl al-Birri wa at-Tamassuk bi al-Nawâmis allati Yasyrauha*”.¹¹³ Juga, ketika dalam kata Yunani (*Aown*) yakni agama atau makhluk Tuhan, maka Al-Farabi menggunakan kalimat “*Allahumma Rabbî al-Âlamîn ar-Rahmân ar-Rahîm*”.¹¹⁴

Hal ini, seperti juga dikatakan Hassan Hanafi, menunjukkan bahwa kerja *syarah* Al-Farabi tidak hanya sebatas menerangkan logika, akan tetapi melampaui ‘keadaan’ logika itu sendiri. Sebab, bagi Al-Farabi logika Aristoteles merupakan alat untuk menembus ruang pemikiran sehingga sesuai dengan kon-disi millieu peradaban lain. Ini bisa dilihat bagaimana logika Aristoteles diramu sedemikian rupa sehingga mampu menjelas-kan persoalan pelik menyangkut pemikiran keagamaan. Di samping itu, Al-Farabi telah membangun logika menjadi lebih matang dan berbobot. Pernyataan Al-Farabi bahwa “tujuan utama dirumuskannya logika adalah bagaimana dapat berpegang kepada *burhân*”, sesungguhnya menampilkan suatu sikap baru dalam sejarah logika sejak Aristoteles hingga masanya yaitu adanya upaya memunculkan kembali apa yang selama era Hellenistik telah diabaikan dan disingkirkan, yakni kitab *al-Burhân*.¹¹⁵

Pada saat yang sama pula, Al-Farabi hendak melampaui wacana teologis yang bersifat *dialektis-shopis* (*al-jadâlî al-sufasthâi*) dan wacana irfânî, yaitu wacana ketersingkirkan akal (*khithâb al-‘aql al-mustaqîl*), yang keduanya disinyalir sebagai biang kerok terjadinya kekacauan pemikiran. Al-Farabi ingin melampaui keduanya dengan beralih kepada wacana “akal universal” (*al-‘aql al-kaunî*), suatu wacana yang memanfaatkan ilmu pasti, yakni ilmu yang secara mendasar tidak memungkinkan adanya penyimpangan dan manusia tidak dapat melepaskan diri darinya. Tentang “Akal Universal” ini, Al-Farabi menulis:

¹¹³Hassan Hanafi, *Al-Farâbî Syârihan Aristo*, Cairo, Haiah Ammah li al-Kuttâb, 1983, h. 121

¹¹⁴Hassan Hanafi, *Al-Farâbî Syârihan...*, h. 121

¹¹⁵Muhammad ‘Abid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 244

“Akal Universal’, yakni wacana yang terdiri dari per-nyataan-pernyataan yang pada intinya memanfaatkan ilmu yang ingin kita ketahui, baik digunakan oleh seorang individu dalam menyimpulkan sesuatu yang dicari atau ketika berbicara dengan orang lain, atau ketika orang lain berbicara dengannya untuk meng-oreksi apa yang dicari itu. Pendek kata, wacana yang memanfaatkan ilmu pasti (*ilm al-yaqîn*), yakni ilmu yang secara mendasar tidak memung-kinan adanya penyimpangan, manusia tidak bisa melepas-kan diri darinya, dan tidak bisa diasumsikan adanya kemung-kinan melepaskan diri darinya. Padanya tidak me-nyimpan kekaburan yang menyebabkan keliru, atau kesalahan yang dapat menggelincirkannya.”¹¹⁶

Pernyataan “Akal Universal” sebagai ilmu pasti yang menis-cayakan adanya kekuatan dan kecermatan, karena dibangun diatas fondasi ‘burhân’ yang terdiri dari premis-premis yang valid, niscaya, generalitas primordial yang diyakini oleh manusia serta diketahui oleh akal secara niscaya pula. Sebagai contoh adalah pengetahuan kita tentang totalitas (*kulliyât*) yang lebih besar dari pada parsialitas (*juziyyât*). Melalui pengetahuan pasti seperti inilah, maka manusia dapat mengandalkan dirinya dan tidak membutuhkan ilham atau guru yang mentransfer penge-tahuan. Akal manusia tidak membutuhkan semua itu karena dalam akal sudah terdapat “asumsi-asumsi dasar” (*muqaddât al-awâil*), yakni prinsip-prinsip akal yang menjadi lan-dasan bagi ilmu dan diketahui secara niscaya, prinsip yang menjadi ti-tik tolak dalam proses argumentasi dengan menyusun *qiasât burhaniyyah* yang di atasnya di bangun ilmu pasti.¹¹⁷

Yang sangat mengagumkan dari karya logika Al-Farabi adalah keberhasilannya dalam membangun fondasi rasional bagi eksistensi Allah Jalla Jalâluh. Dengan bertolak dari segala wujud yang bersifat baru, dan selanjutnya juga sesuatu yang mungkin adanya, maka Al-Fa-rabi menegaskan adanya “wujud yang wajib adanya” (*wâjib al-wujûd*), yang keberadaannya tidak memerlukan argumen-tasi karena ia meru-pakan salah satu dari klasifikasi rasional terhadap wujud yang terbagi

¹¹⁶Al-Fârâbî, *Ihsha al-Ulûm*, (ed.) Outmân Amîn, Cairo: Pustaka Angelo, 1968 h. 79-80

¹¹⁷Muḥammad ‘Abid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 244-245

menjadi *wajib* dan *mumkin*. Wujud yang wajib adanya inilah yang menjadi Sebab Pertama.¹¹⁸ Penegasan Al-Farabi tentang *wâjib al-wujûd* ini sebagaimana ditulis Al-Farabi dalam buku '*Ma Ba'da Tha-bi'ah*' (Metafisika), bahwa "sesuatu yang diketahui secara benar bahwa sesuatu itu ada maka tidak mungkin ia tidak ada dan keberadaannya menjadi tak terbantahkan."¹¹⁹

Kematangan logika yang dibangun Al-Farabi juga dapat menghilangkan keraguan seputar ilmu Allah. Wacana tentang "ilmu Allah" ini merupakan satu dari tiga persoalan yang diperdebatkan oleh dua filosof terkemuka yang mewakili filosof Timur (Abu Hâmid Al-Ghazali) dan filosof Andalusia (Ibn Rusyd). Tentang ini Al-Ghazali disinyalir kurang cermat dalam memahami pikiran filosof paripatetik dengan mengang-gapnya "Allah tidak menge-tahui hal-hal partikular." Padahal yang dimaksud "ilmu Allah" menurut filosof paripatetik adalah bahwa ilmu Allah Terlalu Suci untuk diperbandingkan dengan ilmu manusia. Dengan statmen seperti ini, Al-Farabi telah menunjukkan kekuatan logikanya yang cemerlang dan serdas.

D. Ibn Bajjah: Peletak Mazhab Ilmiah

Meminjam konsep "keterputusan epistemologis"¹²⁰ (*al-qathî'ah al-ibistimûlûjiyyah*) antara pemikiran Islam di wilayah Timur dan wilayah Barat, penyebutan nama Al-Kindi dan Al-Farabi sebagai mata rantai pendekatan filsafat menandai berkembangnya rasionalisme di wilayah Timur (meski tidak dipungkiri tentang pengadopsian Al-Farabi terhadap teori emanasi yang memunculkan klaim sebagai pengikut neo-Platonik). Sedangkan mata rantai pendekatan filsafat di wilayah Barat dapat ditelusuri dalam pemikiran Ibn Bajjah, Ibn Rusyd, al-Syâtibî dan Ibn Khal-dun, dan lain-lain.

Yang disebut pertama, yakni Abu Bakr Muhammad bin Yahya bin Bajjah (w. 1138) dikenal dengan nama Ibn Bajjah atau Avempace. Model pendekatannya yang rasional dapat dilihat dari bukunya ber-

¹¹⁸Muhammad 'Abid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 245

¹¹⁹Hassan Hanafi, *Al-Farabi: Syarihan...*, h. 121

¹²⁰Hassan Hanafi, "Baidan an manthiq, al-Firqah al-Nâjiyyah" dalam Jalul Faishal (ed), *Hiwâr al-Masyriq wa al-Maghrib: Hassan Hanafî, Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî*, Kairo: Rouyah, 2005 Cet. V. h. 23 Barat.

judul *Syurâhah 'ala al-Sama' al-Thabi'i* (Komentar atas buku Fisika Aristoteles). Ibn Bajjah, sebagaimana Aristoteles, membedakan antara dua jenis pengetahuan; pengetahuan dialektis (*jadali*) dan pengetahuan rasional (*burhânî*).

Pengetahuan dialektis dipakai untuk meyakinkan lawan bicara dengan menunjukkan keabsahan atau ketidakabsahan satu ajaran tertentu terlepas dari persoalan apakah pemikiran itu sendiri benar atau salah. Pengetahuan jenis ini bersifat sofistik, dialektis, dan retorik, dengan tujuan untuk mempengaruhi pendengar atau pembaca, bukan untuk menetapkan satu kebenaran prinsip tertentu.

Sedangkan pengetahuan rasional, merupakan jenis pengetahuan yang dimaksudkan untuk menganalisis “faktor kausalitas” dari tema-tema yang dikajinya. Pengetahuan ini mendasarkan pada metode *burhân* yang ditujukan untuk merumuskan satu kebenaran dengan cara mengaitkan satu akibat dengan sebab-sebabnya, atau disebut “hukum kausalitas”.¹²¹

Pembedaan yang ditarik Ibn Bajjah ini, yakni pengetahuan sofistik-retorik dan pengetahuan *burhânî* dengan metode rasionalnya yang mencari hukum-hukum sebab-akibat dalam rangka membangun tradisi ilmu fisika, menunjukkan satu fase historis yang sangat menentukan dalam sejarah Islam. Tak syak lagi, Ibn Bajjah merupakan peletak dasar satu mazhab pemikiran yang dikenal dengan watak ilmiah dan berkembang di Andalusia.

E. Rasionalisme Ibn Rusyd

Aliran epistemologi *burhânî* ini kemudian mencapai tahap kematangannya di tangan Ibn Rusyd (1126-1197), atau di Barat dikenal dengan Averroes. Orang-orang Yahudi ketika membaca kata “ibn” mengucapkannya dengan “aben” yang artinya sama “anak dari”. Maka, nama Ibn Rusyd pun oleh orang-orang Yahudi dieja dengan Aben Rochd. Bagi orang-orang Spanyol, konsonan b selalu diubah menjadi v (seperti Qurthubah menjadi Cordova). Maka penulisan nama Ibn

¹²¹ Muḥammad 'Abid Al-Jābirī, *al-Turāts wa al-Ḥadātsah: Dirāsah wa Munāqasah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafī al-'Arabi, 1991 h. 202

Rusyd menjadi “Aven Rochd”, dan karena terjadi asimilasi huruf-huruf konsonan, akhirnya berubah menjadi “Averroes”.¹²²

Model pengetahuan Ibn Rusyd lahir dari semangat kritis dan ilmiah serta berafiliasi kepada tradisi pemikiran rasionalisme yang menekankan pada pengetahuan aksio-matik. Yakni, pengetahuan yang mengadopsi sistem pengetahuan yang berdasar pada ilmu dan filsafat seperti yang dibangun oleh Aristoteles beberapa abad sebelumnya. Pada saat itu, di Andalusia dan Maghribi ada tiga tradisi pemikiran yang dominan, yakni tradisi Kalâm, tradisi fiqh dan ushûl fiqh, serta tradisi tasawuf teoritik.

Jika dilihat dari dasar-dasar yang melandasi produksi pengetahuan, ketiga jenis pemikiran tersebut bermuara pada satu titik temu, yakni absennya pendekatan ilmiah-rasionalisme atau burhânî. Pada saat itu yang berlaku adalah dominasi prinsip “keserbabolehan” dan “ke-mungkinan-kemungkinan” (*tajwîz*) dalam alam pemikiran, serta prinsip “menduga-duga” (*zhannî*) yang berlaku di bidang fiqh.¹²³

Absennya rasionalisme pada saat itu disinyalir memompakan munculnya gerakan baru yang mengadopsi rasionalisme dalam lingkungan pemikiran dan agama melalui Ibn Rusyd dan para pengikutnya. Mereka berupaya keras menjadikan satu pengetahuan yang meyakinkan, serta mengangkat pengetahuan yang “zhanni” menjadi pengetahuan yang “qath’i”. Upaya Ibn Rusyd dan para pengikutnya ditunjukkan dengan pembelaannya terhadap argumen kau-salitas, satu mazhab pemikiran yang telah dibangun oleh pendahulunya, yakni Ibn Bajjah.

Dalam konteks ini, gerakan Ibn Rusyd dapat dilihat dari dua level penting. Pada level pertama, gerakannya berbentuk komentar dan ringkasan atas karya-karya Aristoteles dengan tujuan untuk memudahkan bagi para pembaca dalam memahami pemikiran filosof Yunani tersebut. Ia juga mengurai detail-detail pemikiran Aristoteles antara yang berasal dari Aristoteles sendiri dan yang merupakan hasil kreasi para komentatornya dari kalangan mazhab neo-Platonik.

¹²² Lihat, Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina, 1997 h. 94-95

¹²³ Muhammad ‘Abid Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Ḥadâtsah...*, h. 202

Pada level berikutnya, gerakan Ibn Rusyd berwujud bantahan dan serangan balik terhadap al-Ghazali. Yang terakhir ini menyatakan bahwa kalangan falasifah tidak jarang mengabaikan persyaratan-persyaratan metodologi rasional yang dibuatnya sendiri. Pandangan-pandangan para filosof dianggap banyak mengandung kerancuan dan saling berbenturan, sebagai-mana dijelaskan dalam buku-nya *Tahâfut al-Falâsifah*. Dalam menyanggah argumen tersebut, Ibn Rusyd tidak hanya menun-jukkan kelemahan-kelemahan kritiknya tetapi melangkah jauh dari itu.

Ibn Rusyd (w. 1197) menuding Al-Ghazali (w.1111) tidak tidak memahami filsafat secara utuh, selain yang ditemukannya dalam karya-karya Ibn Sinâ (w. 1037). Padahal Ibn Sinâ, dalam pandangan Ibn Rusyd, macam-puradukkan antara metodologi Kalâm dan metodologi burhan, dengan mengadopsi segenap konsep konsep dan masalah Kalâm. Sehingga tidak menghe-rankan bila Ibn Sinâ, seperti halnya mutakallimîn, juga menggu-nakan metode *istidlâl bi al-syâhid ala al-ghâib* (analogi Ketuhanan dengan realitas duniawi). Konsekwensinya, Ibn Sinâ men-campuradukkan antara filsafatnya sendiri tentang Tuhan dengan tradisi mutakallimîn. Terlebih lagi, dalam mengisi bangunan metafisikanya, Ibn Sinâ menimba teori emanasi dari kaum neo-Platonis yang menyimpang dari filsafat Plato sendiri, apalagi dari filsafat Aristoteles.

Ibn Rusyd, menulis:

“[Metafisika dan teori emanasinya Ibn Sinâ] semua-nya hanyalah khurafat, dan tidak lebih kuat dari doktrin-doktrin Kalâm sendiri. Bahkan filsafat Ibn Sinâ tersebut sangatlah asing bagi filsafat itu sendiri, karena tidak memiliki basis epistemologi seperti yang berlaku dalam filsafat. Jelasnya, filsafat Ibn Sinâ hanya merupakan pandangan-pandangan yang belum layak mencapai tingkat retorik untuk meyakinkan orang lain, apalagi tingkat dialektis”.¹²⁴

¹²⁴Abu al-Walîd Muhammad Ibn Ahmad bin Rusyd, *Tafsîr mâ ba'da al-Thabi'ah li Aristo*, Beirut: al-Mathba'ah al-Kathulikiyyah, 1988 h. 33

Pernyataan di atas merupakan serangan balik Ibn Rusyd kepada Al-Ghazalî karena mengadopsi pemikiran filsafat Ibn Sinâ yang telah direduksi dari substansi rasionalnya hingga mengakibatkan terjadinya kekeliruan dalam memahami filsafat, seperti kekeliruan yang dilakukan al-Ghazalî dalam *Tahâfut al-Falâsifah*. Ibn Rusyd menegaskan bahwa esensi filsafat adalah satu titik tolak yang berangkat dari dasar logika yang meyakinkan, yang kemudian dari sana diteliti kesimpulan-kesimpulan pasti yang lahir dari prinsip tersebut. Kepastian tersebut diukur menurut standar prinsip kausalitas yang mengaitkan satu akibat dengan sebabnya.

F. Ibn Sina: Peletak Triple Logic

Ibn Sinâ atau *Avecenna* (980-1037 M) merupakan filosof Muslim Abad Pertengahan yang paling produktif. Jumlah karya yang ditulisnya diperkirakan mencapai 100 sampai 250 buah judul. Ia termasuk dari sedikit pemikir yang telah menulis autobiografi, yang kemudian dituntaskan oleh muridnya Abû Ubaid al-Jurjânî. Filosof Paripatetik yang bernama lengkap Abû 'Alî al-Husein bin Abdullah Ibn Sinâ ini dijuluki sebagai *Syaikh ar-Raîs*. Ibn Sinâ mengenal ide-ide Kalâm Mu'tazilah ketika berkunjung ke Rayy dan Hamazan masa dinasti Buwayh pada pemerintahan Syams al-Dawlah.

Pandangan epistemologi Ibn Sina yang lebih dekat kepada Kalâm boleh jadi dipengaruhi oleh faktor historis dan kultural yang melingkupinya.¹²⁵ Pada titik ini, penulis berbeda pendapat dengan Nusibeh, dan berpendirian untuk memposisikan Al-Farâbî sebagai eksponen utama *burhânî* berdasarkan argumen-argumen yang telah dikemukakan di atas –yang pemikirannya mendapat bentuknya yang baru di tangan filosof Maghrib seperti Ibn Bajjah, Ibn Rusyd, Ibn Khaldûn, dan lain-lain.

Sedangkan epistemologi Ibn Sinâ,¹²⁶ pada fase-fase awal memang cenderung lebih dekat dengan epistemologi Kalâm dan dilihat dari karya-karyanya yang muncul belakangan, Ibn Sinâ disinyalir

¹²⁵ Muhammad Kâmil al-Hurr, *Ibn Sinâ: Hayâtuhû, 'Ash-ruhû wa falsafatuhû*, Beirut: Dar al-Kutûb al-Ilmiyyah, 1991 h. 10-15

¹²⁶ Hassan Hanafi, *Min al-'Aqîdah...*, h. 237; juga Muhammad 'Abid Al-Jâbirî, *Nahnu wa al-Turâts...*, h. 84-85.

memberi ruang bagi berkembangnya epistemologi 'irfânî yang tumbuh subur di wilayah Persia. Ibn Sinâ menaruh perhatian besar pada aktivitas pengamatan dan eksperimen. Dari dua macam kegiatan itu, Ibn Sinâ menyimpulkan hukum-hukum umum. Pada bagian pertama dari bukunya *al-Qânûn*, Ibn Sinâ meletak-kan sejumlah kaidah eksperimen, selama berabad-abad lamanya, sebelum kemudian John Stewart Mill melakukan hal yang sama.

Dari pengamatan itu Ibn Sinâ melakukan diagnosa jenis penyakit dan menemukan cara penyembuhan, seperti tumor dan penyakit kandung kemih. Ia adalah orang pertama yang menerangkan perihal gangguan infeksi dan pencernaan. Kesibuk-an Ibn Sinâ dalam bidang kedokteran telah mempengaruhi metoda pemikiran filsafatnya. Ia benar-benar yakin akan metode eksperimennya sangat berguna bagi pengembangan kedokteran dan farmasi. Sebelum melakukan eksperimen terhadap manusia, ia lakukan lebih dulu eksperimen terhadap binatang. Ini tentunya menguat-kan pendapat bahwa para filosof Muslim adalah ilmu-wan lebih dulu sebelum menjadi filosof.

Selain itu metode rasionalisme juga menjadi ciri epistemologi Ibn Sinâ. Metode ini dijumpai dalam pemikiran Ibn Sinâ, seperti terlihat dalam sistem logika yang dibangunnya. Logika merupakan bagian terpenting dalam setiap kajian filsafat, terutama kajian epistemologis. Hal ini karena logika menempatkan dirinya sebagai teori ilmu. Menurut Hassan Hanafi, dalam berbagai karangan periode akhir, epistemologi telah berkembang menjadi teori dalam logika. Tegasnya, logika adalah pelanjut ilmu. Ini tampak jelas dalam ilmu-ilmu hikmah dimana logika telah meng-gantikan teori ilmu dan mendahului ilmu-ilmu alam serta ketuhanan, bahkan sebagai alat semua ilmu. Oleh karena-nya, untuk memahami visi epistemologis seorang filosof maka persoalan logika menjadi persoalan yang paling krusial untuk dikaji. Pada bagian ini, penulis mengedepankan perbandingan kontruks logika antara Al-Farâbi dan Ibn Sinâ sebagai dua tokoh penerus Aristoteles, yang keduanya telah melakukan rekonstruksi terhadap logika sehingga tampak lebih dinamis dan terbuka.

Logika yang dibangun oleh Ibn Sinâ berbeda dengan logika Aristoteles. Perbedaan yang mencolok terletak dalam perbedaan bentuknya. Logika Aristoteles memiliki karakter dualisme (*tsunâiyyah*), sementara logika Ibn Sinâ memiliki karakter tiga (*tsulâtsiyyah*). Inilah

karya spektakuler dari Ibn Sinâ sebagai perumus dan penemu logika berkarakter tiga yang kemudian dikembangkan oleh para pemikir dan Mutakallimin setelahnya. Sebagai contoh, dalam logika Aristoteles dikenal dua kategori; *wâjib* dan *mumkin*, sementara dalam logika Ibn Sinâ terdapat bentuk ketiga, yakni *wâjib bi ghairihî*. Dengan demikian realitas (*mawjûdât*) menjadi tiga bagian; *wâjib bidzâtihî*; *wâjib bi ghairihî*; dan *mumkin bidzâtihî*. Di sini Ibn Sinâ berhasil menemukan satu karakter logika tentang wujud ketiga, yakni *mumkin bidzâtihî*.

Contoh lain dari logika *tsulâtsiyyah* ini adalah dalam kategori iman dan kufur, yang dikembangkan oleh para Muta-kallimîn, yakni Mu'tazilah. Kelompok Mu'tazilah me-nambahkan dengan kategori ketiga dari dua kategori sebelumnya, yakni "*al-manzilah baina al-manzilatain*". Atau seperti gerak dan diam dalam logika Aristoteles, sementara dalam logika Mu'tazilah ditambah dengan karakter ketiga, yakni diam yang bergerak (*as-sukûn al-mutaharrik*). Atau seperti *ahwal*-nya Abu Hasyim tentang sifat Dzât Tuhan yang bukan ada dan bukan tidak ada, bukan diketahui dan bukan terasing (*la maujûdah wa lâ ma'dûmah, la ma'lûmah wa lâ majhûlah*). Atau juga, seperti teori *Kasb*-nya Al-Asy'ari yang menengahi antara fatalistik (*al-Jabr*) dan progres-sif (*al-Ikhtiar*). Atau seperti yang dilakukan Al-Baqillanî ketika membedakan antara Dzât dan Sifat dengan memberi karakter lain, yakni *al-Wasfu*, dimana sifat berbeda dengan penyipatan (*al-wasf*). Sifat, kata al-Baqillanî, tidak menun-jukkan benar atau salah, sementara penyipatan (*al-wasf*) berkait dengan benar atau tidak benar.

Dari ilustrasi di atas dapat disimpulkan bahwa epistem-ologi filsafat Islam meratifikasi nalar sebagai instrumen penge-tahuan, logika yang dikembangkan oleh nalar sebagai metodologi, dan logis sebagai ukuran kebe-narannya. Kajian logika dalam filsafat Islam setiap saat berkembang mulai dari logika Parmanides dan Aristoteles era Yunani klasik, kemudian ragam logika yang delapan yang dikembangkan Al-Farabi serta karakter triple logic yang dirilis Ibn Sina. Perkembangan ini mengilhami munculnya produk-produk pemikiran dan filsafat di dunia Islam. Kehadiran Ibn Rusyd dengan peneguhan rasionalis-me memberi pijakan bagi dunia Islam tentang signifikansi nalar yang dikonfirmatif oleh teks, sekaligus menyelesaikan kemelut proyek harmonisasi agama dan filsafat yang selama berabad-abad dipi-kirkan oleh para filosof pari-patetik. Yang tersisa dari filsafat Islam berikutnya bahwa rasionalisme Ibn Rusyd tidak mendapat

pengembangan, seolah filsafat Islam “mati” pasca meninggalnya filosof Andalusia itu. Kegamangan ini perlahan dibangun kembali oleh Ibn Miskawaih yang mengendost konsep moral dan Ibn Khaldun yang merilis konstruksi sosiologis dan kemasyarakatan. Pasca Ibn Khaldun, domain rasionalisme memudar dan diganti-kan oleh rasionalisem yang tidak rasional melalui dominasi batiniyah dan gnostik dalam kha-zanah filsafat Timur. Pengalaman intuitif yang individual yang menghasilkan ilmu hudhûrî, atau pengalaman langsung (*direct experience*) yang ditampilkan oleh Ar-Râzî, Jâbir bin Hayyân, Suhrâwardî, Mullâ Sadra, dan Seyyed Hossein Nasr menjadi daya tarik tersendiri tentang pergulatan epistemologi di dunia Islam. Yang disebut terakhir ini dibahas dalam bab berikutnya di buku ini. []

BAB V

EPISTEMOLOGI TASAWUF DAN GNOSTIK

A. Pendahuluan

Dalam Islam realitas tidak hanya dipahami sebatas fisik, tetapi juga non-fisik, baik itu realitas imajinal maupun metafisika murni. Berdasarkan kategori realitas inilah, maka pengetahuan dapat dicapai melalui tiga alat, yaitu indera, akal dan hati.¹²⁷ Pengetahuan inderawi diperoleh melalui metode observasi, pengetahuan rasional diperoleh melalui deduksi atau *demonstratif*, dan pengetahuan mistik¹²⁸ diperoleh melalui metode *intuitif* melalui pendekatan hati.¹²⁹ Kajian pada bagian ini akan merilis pengetahuan mistik yang berlabuh pada

¹²⁷ Mulyadi Kertanegara, *Panorama Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2002, h. 63

¹²⁸ Ahmat Tafsir, *Filsafat Umum*, Bandung: Rosdakarya, 1991

¹²⁹ Pengetahuan *intuitif* juga disebut dengan irfani, yaitu pengetahuan dimana seseorang menadapatkan di dalam dirinya suatu peristiwa *insight*. *Insight* (intuisi) merupakan suatu peristiwa yang datang tiba-tiba dan memunculkan suatu ide dan atau kesimpulan yang dihasilkan melalui proses ketidak-sadaran individu yang panjang. Contoh sederhana pengetahuan intuitif, seseorang terdorong untuk membaca sebuah buku, yang ternyata di dalam buku itu dijumpai keterangan yang selama ini dicari-cari. Biasanya intuisi muncul saat akal berpikir sehat dan terkendali. Munculnya ide secara tiba-tiba yang diklaim sebagai ilmu lantaran ilmu itu adalah “*the arrival of meaning in the soul as well as the the soul’s arrival at the meaning*”; sampainya makna ke dalam diri atau sampainya diri ke dalam makna”. Lihat, Al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysic of Islam: An Exposition of The Fundamental Element of the Worldview of Islam*.

sandaran hati, yang secara umum ditemukan di kalangan sufi atau dalam ranah ilmu tasawuf. Kajian tasawuf itu sendiri selama ini didominasi oleh pemahman tasawuf sebagai sarana pendekatan diri manusia kepada Allah Azza wa Jalla melalui taubat, zikir, ikhlas, zuhud, dan lain-lain.

Sederhananya, tasawuf dielaborasi sebagai sarana men-capai ketenangan batin di tengah pergulatan kehidupan duniawi yang penuh tantangan, glamor dan hedonistik. Sementara itu aspek penting dari tasawuf sebagai salah satu pilar utama epistemologi dalam Islam kurang mendapat perhatian, kecuali oleh para sufi atau para pengamal sufi dari kalangan khas, ulama dan cendekiawan.

B. Epistemologi Tasawuf

1. Istilah Epistemologi

Sebelum menjelaskan tentang epistemologi tasawuf sebagaimana dikemukakan para ahli tasawuf, terlebih dahulu dijelaskan dua istilah di atas, yaitu tasawuf dan epistemologi.

Pertama, Istilah *tashawwuf*. Kata tasawuf berasal dari kata *shuf* (wol, bulu domba) yang berarti memakai pakaian dari wol yang kasar, ¹³⁰ sebagai simbol kehidupan yang keras (*ascetics*) yang menjauh dari kenikmatan duniawi.¹³¹ Jadi istilah tasawuf dapat menjadi simbol metaforis untuk sebuah konsep asketisme (kera-hiban)

¹³⁰ Istilah *shuf* secara kebahasaan dipandang paling tepat di antara istilah-istilah lain sebagaimana dinyatakan oleh Al-Kalabadzi. Lihat, Abu Bakar Muhammad al-Kalabadzi, *Al-Ta'arruf Li Mazhab Ahl al-Tasawwuf*, Kairo: Dar al-Ittihad al-Arabi, 1969, h. 34

¹³¹Teori lain, kata tasawuf berasal dari akar kata *Shafa*, yang berarti bersih. Disebut demikian karena para sufi hatinya tulus dan bersih di hadapan Tuhannya, sebab tujuan *sufi* tiada lain untuk mem-bersihkan batin melalui latihan-latihan yang lama dan ketat. Istilah *Shufi* juga diidentifikasi dari *ahl al-Shuffah*, yaitu orang-orang miskin yang telah kehilangan harta benda karena mengikuti Nabi berhijrah dari Makkah ke Madinah. Mereka tidur di atas batu dengan pelana (*shuffah*) sebagai bantal. Ada juga yang menghubungkan tasawuf dengan istilah *sophos* (dari bahasa Yunani, yang berarti hikmah), juga kata *Saf* (yang berarti saf pertama dalam shalat berjamaah), serta kata *siffah* (baca: sifat terpuji) lantaran para sufi pada umumnya mementingkan sifat-sifat ter-puji dan menghindari sifat-sifat tercela. Lihat, Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, h. 57; juga Ali Syami' al-Nasyr, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafy fi al-Islâm*, Juz III, Mesir: Dar al-Ma'ârif, 1911, h. 130 dan 139; Juga Ibrahim Basuni, *Nasy'ah al-Tasawwuf al-Islamy*, Mesir: Dar al-Maarif, 1919, h. 9.

dan gnosis (irfan). Konsep tasawuf mempunyai padanan istilah lain yang maknanya sama yaitu '*Irfan* (gnosis). Istilah *Irfan* – juga istilah *ma'rifah* yang berasal dari akar kata yang sama – secara literal berarti ilmu pengetahuan, yakni ilmu pengetahuan yang diperoleh tidak melalui indera atau pengalaman, tidak melalui rasio, melainkan melalui penyaksian ruhani. Maka, irfan dapat dikatakan sebagai ilmu yang dihasilkan dari penyaksian ruhani ini kemudian digeneralisasikan menjadi proposisi yang menjelaskan makna penyingkapan melalui argumentasi rasional.

Kedua, Istilah epistemologi. Kata epistemologi dari bahasa Yunani '*Episteme* dan *Logos*. Yang disebut pertama berarti ilmu pengetahuan atau kebenaran, dan yang disebut belakangan berarti berpikir, kata-kata atau teori. Di sini epistemologi berbicara tentang watak, sifat-sifat, asal-usul, sumber, kesahihan, dan cara memperoleh ilmu pengetahuan serta batas-batas ilmu pengetahuan. Epistemologi juga dapat didefinisikan sebagai "teori ilmu pengetahuan", atau juga disebut filsafat ilmu pengetahuan (*philosophy of sciences*). Paling tidak, filsafat ilmu pengetahuan dan epistemology tidak dapat dipisahkan satu sama lainnya, karena filsafat sains mendasarkan diri pada epistemology, khususnya pada validitas (kesahihan/ keabsahan) ilmu pengetahuan (*scientific validity*). Jadi epistemologi sangatlah penting karena menjadi dasar bagi filsafat ilmu pengetahuan, khususnya dalam membedakan mana ilmu pengetahuan yang ilmiah (*scientific-empiris*) dan mana yang 'tak ilmiah' (pengetahuan sehari-hari).

Ketiga, Istilah epistemologi Islam. Berbeda dengan istilah epistemologi pada umumnya, epistemologi Islam menurut Miska M. Amin¹³² membicarakan wahyu dan *ilham* sebagai sumber pengetahuan. Epistemologi Islam berpusat pada Allah dengan menjadikannya sebagai sumber pengetahuan dan kebenaran dan sekaligus berpusat pada manusia dimana manusia sebagai pelaku pencari pengetahuan dan kebenaran itu. Dari istilah-istilah di atas dapat dipahami bahwa yang disebut terakhir tak bisa diabaikan dalam keilmuan Islam. Ia menjadi bagian tersendiri yang memiliki ruang dan cakupan yang lebih luas lantaran menjangkau berbagai elemen sumber pengetahuan manusia.

¹³² Miska M. Amien, *Epistemologi Islam*, Jakarta: Universitas Indonesia, 1983, h. 11

2. Sistem Pengetahuan

Dalam keilmuan Islam sistem pengetahuan dapat dikategorikan menjadi tiga bagian pokok.

Pertama, sistem pengetahuan tekstual (*nizham al-ma'rifi al-bayani*). Sistem pengetahuan ini telah mengkristal di dunia Islam, seperti nahwu dan balaghah, fiqh dan ushul fiqh, Kalam, dan ilmu-ilmu tentang al-Quran dan hadits (umum Quran/ulumul Hadits). Ilmu-ilmu ini menjadikan teks sebagai rujukan epistemologis utama.¹³³

Kedua, Sistem pengetahuan demonstratif (*nizham al-ma'arif al-Burhani*), yakni sistem pengetahuan yang mengembangkan kemampuan akal. Eksponen utama sistem pengetahuan ini adalah para filosof Muslim yang mengembangkan filsafat berdasarkan bantuan penalaran yang diadopsi dari tradisi Yunani¹³⁴ –yang pada bagian-bagian tertentu dipadukan dengan rujukan teks, baik al-Quran maupun hadits Nabi. Penting untuk dicatat bahwa para filosof Muslim mengelaborasi persoalan-persoalan yang terkait dengan ketuhanan, kemanusiaan dan kealaman –yang pada bagian tertentu diperkuat oleh argumen yang ber-sumber dari wahyu.

Ketiga, Sistem pengetahuan gnostik (*Nizham al-Ma'arif al-'Irfâni*), yaitu sistem pengetahuan yang mengklaim ilmu yang tingkatannya lebih tinggi yang hanya diperoleh melalui *intuisi* (*kashf* atau *ilham*). Sistem pengetahuan ini dikembangkan oleh para sufi dan kaum Syiah, baik syiah Imamiyah dan Ismailiyah, serta para filosof iluminasionis.¹³⁵ Dari ketiga episteme ini kajian pada bab ini akan diarahkan pada bagian epistemologi yang menjadi *concern* para sufi.

¹³³ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi, Dirasah Tahliliyah al-Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi al-Tsaqafiyah al-Islamiyah*, Beirut: Cassablanca, al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1993, h. 9 dan 485

¹³⁴ Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustashfa min Ilm al-Ushul karya Al-Ghazali*, Disertasi, Yogyakarta: PPS IAIN Sunan Kalijaga, 2000, h. 139-148

¹³⁵ Syamsul Anwar, *Epistemologi...*, h. 139-148

3. *Kasyf* Sebagai Sumber Pengetahuan

Istilah *Kasyf* berarti menyingkap tabir –yang dalam terminologi tasawuf berarti melihat makna-makna ghaib dibalik “tabir”.¹³⁶ Menurut para ahli tasawuf, seorang salik yang menjalani suluk biasanya menempuh perjalanan ruhani yang terdiri dari tahapan maqâm yang terhubung secara integral dengan pengalaman psikis yang disebut dengan hâl (*baca*: kondisi batin).¹³⁷ Tahapan tersebut dimulai dengan taubat dan berpuncak pada capaian pengetahuan mistik tentang Tuhan –yang bersumber dari *Kasyf*.

Bagi para sufi, jalan ruhani yang dilaluinya sesuai dengan *nash* yang terdapat dalam al-Quran. Inspirasi dari ayat al-Quran tersebut disinyalir akan melahirkan pengetahuan tingkat tinggi –yang melampaui keilmuan-keilmuan yang diperoleh yang lain-nya. Firman Allah Swt, “Dan orang-orang yang bersungguh-sungguh dalam mencari keridhaan Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar ber-sama orang-orang yang berbuat baik” QS. Al-Ankabut: 69.

Menurut Al-Qusyairi, perjalanan ruhani yang dimaksudkan para sufi adalah perjalanan ruhani yang dapat meng-hasilkan *ilm’ al-Yaqîn*, *‘ain al-Yaqîn* dan *haqq al-Yaqîn*, suatu prototipe keilmuan yang diinformasikan dalam al-Quran surat al-Takatsur.

Para ahli tasawuf memaknai istilah *‘ilm al-Yaqîn* dengan pengetahuan yang didasarkan pada argumen rasional, kemudian *‘ain al-Yaqîn* sebagai pengetahuan yang berpijak pada nash, dan *haqq al-Yaqîn* sebagai pengetahuan yang bersumber pada pengalaman batin. Yang disebut pertama merupakan pengetahuan kalangan filosof, yang disebut kemudian merupakan ilmunya para pendukung ilmu tekstual, dan yang disebut terakhir merupakan ilmu-nya para pendukung pengetahuan batin yang langsung.¹³⁸

Al-Qusyairi menulis:

¹³⁶ Abu al-Wafa al-Gunaimi al-Taftazani, *Dirâsât al-Fal-safah al-Islâmiyah*, Mesir: Maktabah al-Qâhirah al-Haditsah, tt., h. 157

¹³⁷ Al-Qusyairi, *Risalah al-Qusyairiyah fî Ilm al-Tashawwuf*, Kairo: Maktabah wa Matba’ah Ali Suhaih, tt., h. 234

¹³⁸ Al-Qusyairui, *Risâlah...*, h. 74

“Ada orang-orang yang tergolong pendukung ilmu revelasional dan ada pendukung ilmu-ilmu rasional. Dalam konteks ini para sufi (baca: pendukung ilmu batin) merupakan kelompok yang lebih tinggi dari kelompok lainnya. Apa yang bagi orang lain tidak nyata, bagi para sufi adalah nyata. Pengetahuan yang oleh kelompok rasional yang dipelajari secara diskursif maka bagi para sufi pengetahuan itu bisa diperoleh secara langsung dari Allah Azza wa Jalla. Hal ini lantaran para sufi memiliki relasi langsung dengan Allah, sedangkan kelompok lain hanya pengguna penalaran diskursif.”¹³⁹

Keunggulan ilmu para sufi tersebut terjadi lantaran mereka menapaki tangga-tangga spiritual dari maqâmat hingga sampai kepada hâl dan selanjutnya memperoleh tingkatan yang istimewa berupa pancaran langsung dari Allah Azza wa Jalla. Pancaran yang dimaksud berupa tingkatan ma'rifat dengan mata batin (*'ain al-bashîrah*) secara langsung. Posisi “ilmu langsung” dalam suasana kebatinan yang luar biasa ini secara teori sulit diungkapkan oleh kata-kata, dan karenanya ilmu ini terkadang memicu semacam fitnah bagi orang atau tokoh yang mengungkapkannya. Tetapi demikian, keraguan tentang ilmu tingkat tinggi ini sejatinya merupakan keraguan metodologis saja, karena setelah itu baik cepat atau lambat, akan diikuti dengan ketenteraman dan kedamaian jiwa. Keberadaan ilmu ini diakui oleh Ibn Khaldun (1332-1406) sebagaimana ditulis dalam *muqaddimah*-nya. Al-Taftazani merilis kata-kata Ibn Khaldun sebagai berikut:

“Praktik *mujâhadah*, *khalwah* dan *zikir* sebagaimana dilakukan oleh para sufi diikuti dengan tersingkapnya tabir inderawi dan terlihatnya syarat-syarat perintah Allah yang tidak dapat ditangkap oleh kekuatan inderawi orang biasa. Terjadinya *kasyf* adalah ketika jiwa manusia telah berpaling dari indera lahiriah kepada penghayatan batin, sehingga yang terjadi adalah melemahnya kekuatan inderawi dan meningkatnya kekuatan ruhani”.¹⁴⁰

¹³⁹ Al-Qusayairi, *Risâlah...*, h. 313

¹⁴⁰ Lihat, Al-Taftazani, *Dirâsât...*, h. 146. Lihat tulisan Miftahul Huda, *Epistemologi Tasawuf Dalam Pemikiran Al-Sya'rani*, dalam *Jurnal Ulumuna*, Volume XIV Nomor 2 Desember 2010.

Dari kutipan tersebut dapat disimpulkan bahwa kemungkinan terjadinya ilmu yang oleh para sufi diklaim sebagai ilmu tingkat tinggi merupakan suatu kemungkinan yang mungkin terjadi melalui syarat-syarat yang ketat. Adanya keraguan tentang keabsahan ilmu *kasyf* ini secara teori dapat dipatahkan dengan argumen bahwa ketika kekuatan batin dominan dan kuat maka kekuatan lainnya secara dapat melemah. Kekuatan ruh inilah yang sulit diwujudkan oleh kalangan yang mendedikasikan potensi nalarnya lewat pengetahuan diskursif. Maka menjadi sah-sah saja apabila klaim tentang ilmu ini ada dan menjadi keunggulan tersendiri bagi para pendukungnya.

4. Relasi Kasyf dan Ilmu Ladunni

Teori tentang ilmu *ladunni*¹⁴¹ didasarkan kepada eksistensi sistem ilmu pengetahuan yang diperoleh melalui pembelajaran dan penalaran (*i'tibar wa ibtishâr*) oleh para filosof. Selain melalui pembelajaran dan penalaran, terdapat teori lain yang mendorong munculnya ilmu pengetahuan melalui penghujaman ke dalam hati oleh Allah Yang Maha Ghaib. Imam Al-Ghazali menyebut ilmu ini dengan istilah *al-Ta'allum al-Rabbani* –yang dalam istilah lain disebut dengan ilm Ladunni.

Ilmu *Ladunni* adalah ilmu yang merupakan karunia khusus dari Allah swt. Ilmu ini disebut dengan *al-Mauhûb*, yang dihibahkan Allah kepada hamba yang dipilihnya. Keberadaan ilmu ini disebut-sebut dalam beberapa ayat al-Quran, antara lain:

1. “Dan takutlah kepada Allah niscaya Allah akan mengajari kalian” (QS. Al-Baqarah: 282)
2. “Dan orang-orang yang berjuang di jalan Kami (ber-jihad dan mendakwahkan agama) maka akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami (jalan-jalan petunjuk). Dan sesungguhnya Allah bersama orang-orang yang berbuat baik” (QS Al-Ankabut: 69).

¹⁴¹ Kata *Ladunni* dari bahasa Arab “Ladun” atau “Laday” yang berarti dekat atau pangkuan. Istilah ini dijumpai dalam al-Quran, “Dan kami telah ajarkan kepadanya (Nabi khidhir) dari sisi Kami suatu ilmu” (QS. Al-Kahfi: 65).

3. *"Katakanlah, Ya Tuhanku, tambahkanlah kepada-ku ilmu pengetahuan" (QS Thaha: 113).*
4. *"Dan kami ilhamkan kepada ibu Musa; "Susuilah dia, dan apabila kamu khawatir terhadapnya maka jatuh-kanlah dia ke sungai (Nil). Dan janganlah kamu khawatir dan janganlah (pula) bersedih hati, karena sesungguhnya Kami akan mengembalikannya kepadamu, dan menjadikannya (salah seorang) dari para rasul" (QS. Al-Qashash: 7).*
5. *"Dan kami telah ajarkan kepadanya (Nabi khidhir) dari sisi Kami suatu ilmu" (QS. Al-Kahfi: 65).*

Sementara itu beberapa hadits Nabi menyebutkan isyarat tentang adanya ilmu ini, antara lain:

1. *"Dahulu ada beberapa orang dari umat-umat sebelum kamu yang diberi ilham. Kalaupun ada satu orang dari umatku yang diberi ilham pastilah orang itu Umar." (Muttafaquun 'alaihi)*
2. *"Ini bukan bisikan-bisikan syaithan, tapi ilmu laduni ini merubah firasat seorang mukmin, bukankah firasat seorang mukmin itu benar? Sebagaimana sabda Rasulullah Saw.: "Hati-hati terhadap firasat seorang mukmin, karena dengannya ia melihat cahaya Allah". (HR At-Tirmi-dzi).*
3. *Hadits riwayat Ali bin Abi Thalib ra: "Ilmu batin merupakan salah satu rahasia Allah 'Azza wa Jalla, dan salah satu dari hukum-hukum-Nya yang Allah masuk-kan kedalam hati hamba-hamba-Nya yang dikehendaki-Nya".*
4. *Hadits riwayat Abu Dawud dan Abu Nu'man dalam kitab Al-Hilyah: Nabi Muhammad Saw. bersabda yang maksudnya: "Barangsiapa mengikhlaskan dirinya kepada Allah (dalam beribadah) selama 40 hari maka akan nampak sumber-sumber hikmah dari pada hati melalui lidahnya" (HR. Abu Dawud dan Abu Nu'man).*
5. *Hadits riwayat Imam Ahmad dalam kitab Al-Hikam, bahwa Nabi Saw. Bersabda, "Barangsiapa mengamalkan ilmu yang ia ketahui maka Allah akan memberikan kepadanya ilmu yang belum ia ketahui".*

6. Imam Ahmad bin Hanbal ra bertemu dengan Ahmad bin Abi Hawari. Sang imam berkata, *"Ceritakanlah kepada kami apa-apa yang pernah kau dapati dari guru-mu Abu Sulaiman ra"*. Jawab Ibnu Hawari, *"Bacalah subhanallah tanpa kekaguman"*. Lalu Ahmad bin Hanbal ra membaca *"Subhanallah"*. Maka Ibn Hawari berkata, *"Aku telah mendengar bahwa Abu Sulaiman berkata: "Apabila jiwa manusia benar-benar berjanji akan meninggalkan semua dosa, niscaya akan terbang ke alam malakut (di langit), kemudian kembali membawa berbagai ilmu hikmah tanpa berhasrat pada guru"*. Setelah mendengar keterangan itu langsung ia bangkit dan duduk ditempatnya berulang tiga kali, lalu berkata: *"Belum pernah aku mendengar keterangan serupa ini sejak aku masuk Islam"*. Ia sungguh puas dan sangat gembira menerima keterangan itu, kemudian ia membaca hadits tadi.¹⁴²

Ilmu laduni dalam pengertian umum ini terbagi menjadi dua bagian. *Pertama*, ilmu yang didapat tanpa melalui tahapan belajar (*wahbī*). *Kedua*, ilmu yang diperoleh melalui usaha belajar (*kasbī*). Ilmu *wahbiy*, yaitu ilmu yang didapat tanpa melalui tahap-an belajar. Ilmu ini terbagi menjadi dua macam, yaitu ilmu syariat dan ilmu ma'rifat.

Pertama, Ilmu Syar'iat, yaitu ilmu tentang perintah dan larangan Allah yang harus disampaikan kepada para Nabi dan Rasul melalui jalan wahyu (*tasyrī'*), baik yang langsung dari Allah Azza wa Jalla maupun yang menggunakan perantaraan malaikat Jibril. Jadi semua wahyu yang diterima oleh para nabi semenjak Nabi Adam hingga Nabi Muhammad adalah ilmu *laduni*, ter-masuk yang diterima oleh Nabi Musa dari Nabi Khidir. Allah Swt. berfirman ten-tang Khidir: *"Yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami"* (Al-Kahfi: 65).

Di dalam hadits Imam Al-Bukhari, Nabi Khidir ber-kata kepada Nabi Musa: *"Sesungguhnya aku berada di atas sebuah ilmu dari ilmu Allah yang telah Dia ajarkan kepadaku yang engkau tidak*

¹⁴² Ibnu Athoillah, *Al-Hikam*, alih bahasa H Salim Bahreisy, Victory Agencie, Kuala Lumpur, 2001, h. 33-34

mengetahuinya. Dan engkau (juga) berada di atas ilmu dari ilmu Allah yang Dia ajarkan kepadamu yang aku tidak mengetahuinya juga."

Kedua, Ilmu Ma'rifat (hakikat), yaitu ilmu tentang sesuatu yang ghaib melalui jalan *kasyf* (wahyu ilham/ terbukanya tabir ghaib) atau *ru'ya* (mimpi) yang diberikan oleh Allah kepada hamba-hambaNya yang mukmin dan shalih. Ilmu *kasyf* inilah yang dikenal dengan julukan "ilmu laduni" di kalangan ahli tasawuf. Sifat ilmu ini tidak boleh diyakini atau diamalkan manakala menyalahi ilmu syari'at yang termaktub di dalam al-Qur'an maupun al-Hadits.

Adapun bagian kedua yaitu ilmu Allah yang diberi-kan kepada semua makhluk-Nya melalui jalan *kasb* (usaha) seperti dari hasil membaca, menulis, mendengar, meneliti, berfikir dan lain sebagainya. Dari ketiga ilmu ini (*syari'at*, *ma'rifat* dan *kasb*) yang paling utama adalah ilmu yang bersumber dari wahyu yaitu *ilmu syari'at*, karena ia meru-pakan pokok. Ilmu *kasyf* dan ilmu *kasb* menjadi tidak dianggap atau tidak bermakna manakala menyalahi syari'at.¹⁴³

Menurut Al-Taftazani, mekanisme perolehan ilmu *Ladunni* biasanya datang kepada penerimanya melalui *kasyf* dan didahului dengan tersingkapnya "tabir" (hijab). Ilmu jenis ini berisi pengetahuan tentang esensi (*Dzat*) dan sifat Ketuhanan, yang kemudian disusul dengan pengetahuan tentang hakikat segala yang ada, rahasia-rahasia alam dan aspek batin dari ajaran syariat serta berbagai ketentuannya.¹⁴⁴

Untuk memperoleh ilmu ini para sufi menggunakan "al-Qalb" sebagai sarana epistemologisnya. Dalam konteks ini, para sufi tidak menggunakan sarana inderawi ataupun penalaran rasional, melainkan berpegang pada *dzauq* yang berpijak dalam bejana hati. Eksistensi pengetahuan yang berpijak pada "rasa" ini membuat para sufi menghindari ruang perdebatan atau beradu argumen tentang suatu persoalan. Pada titik inilah para sufi menampilkan citranya

¹⁴³ Pembahasan ini dapat dirujuk dalam Ibn Hajar al-Asqalanî, *Fathul Bari*, Volume I, h. 141 dan 167; Ibn Taymiyah, *Fiqhut Tasawwuf*, h. 218; Usman Ali Hasan, *Mawaqif Ahlusunnah*, h. 60 dan 76; Al-Jilanî, *Al-Fathur Rabbani*, h. 159, 143, 232; Al-Haitsami, *Al-Fatawa Al-Hadits-iyah*, h. 128, 285, 311; Muhammad Fihr Shaqfah, *Al-Tasawwuf*, h. 26, 125, 186, 227, serta al-Suyuthi, *Al-Hawi*, Juz II: 197.

¹⁴⁴ Al-Taftazani, *Dirâsât...*, h. 157. Juga, Al-Qusyairi, *Al-Risâlah...*, h. 271

dalam ketenteraman dengan menapaki kehidupan spiritual yang sebersih-bersihnya.

C. Metode Gnostik-Spiritual Al-Razi

Abu Bakar Al-Razi¹⁴⁵ (wafat 320 H). Said al-Andalusi, sebagaimana dikutip oleh Al-Jâbirî, menyebutkan sosok Al-Râzi sebagai dokter yang tidak tertandingi dan filosof yang mengikuti mazhab irasionalitas. Berbeda dengan para penulis Arab lainnya, yang memposisikan sosok Al-Râzi sebagai sosok Materialis dan Rasionalis, Said al-Andalusi justru memandang Al-Râzi sebagai sosok yang berhaluan kepada *al-'Aql al-Mustaqîl* (ketersingkirkan akal). Al-Andalusi menyebut sosok "al-Râzi" sebagai seorang *Gnostik Spiritual*, dan bukan sosok Rasionalis sebagaimana disangkakan kebanyakan penulis umumnya.¹⁴⁶

Senada dengan Al-Andalusi, Al-Mas'udi yang dikenal sebagai penulis buku *Al-Tanbih wa al-Isyrâf*, menyebutkan Al-Râzi sebagai penulis beberapa buku yang didasari kepada mazhab Phyt-agoras.¹⁴⁷ Al-Râzi, kata Al-Mas'udi, juga menulis sebuah buku tentang mazhab Shabi'ah Harran (*Hermes*), yang menjadi kiprah pemikirannya. Ibn Nadim, penulis *Al-Fihritsat*, menyebutkan bahwa Al-Râzi telah menulis buku *fî wujûb al-Ad'iyyah* dan *Shan'ah al-Thalasmât*. Sementara Al-Biruni menyatakan bahwa ia pernah mengkaji buku *al-'ilm al-*

¹⁴⁵Ada dua nama yang dikenal dengan "Al-Râzi"; pertama, Al-Râzi sebagai ahli tafsir; dan kedua Al-Râzi sebagai ahli kedokteran. Yang disebut pertama mempunyai nama lengkap Fakhriddîn Muḥammad bin Umar bin Husayn bin Hasan bin Ali Al-Tamimî al-Bakr al-Râzi, hidup tahun 544-604 H. Al-Râzi yang bermazhab As-Syâfi'î ini adalah penulis kitab tafsir populer yang berjudul *At-Tafsîr al-Kabîr* atau dikenal dengan *Mafâtiḥ al-Ghayb*. Sedangkan yang disebut terakhir adalah Abu Bakar Muḥammad bin Zakaria Al-Râzi (wafat tahun 320 H).

¹⁴⁶Ada beberapa alasan yang dikemukakan Al-Andalusi. Alasan pertama, Al-Râzi dikenal sangat berseberangan dengan Aristoteles dan mence-lanya ketika berpisah dari gurunya Plato dan para filosof klasik lainnya. Al-Râzi juga menganggap Aristoteles telah merusak filsafat dan telah merubah berbagai kondisinya. Alasan lain, buku-buku Al-Râzi umumnya tidak memandang buruk terhadap aliran *dualistik* dengan karakter kemusyrikannya, pemikiran Barâhimah dengan penolakannya terhadap kenabian, serta keyakinan umum orang Shabi'ah terhadap reinkarnasi. Lihat, Said al-Andalusi, *Thabaqât al-Umam*, Kairo: Maktabah al-Mahmudah al-Tijâriyyah, tt h. 42 dan 71

¹⁴⁷Lihat, Al-Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Isyrâf*, Leiden: ttt, 1893 h. 162

ilahi yang ditulis Al-Razî, dan di sana ia menemukan petunjuk tentang buku-buku Manes.¹⁴⁸

Jelaslah, beberapa alasan di atas merupakan argumen yang menolak eksistensi Al-Râzî sebagai sosok materialis maupun rasionalis. Dengan demikian Abu Bakar Muḥammad bin Zakaria Al-Râzî bukanlah tokoh *rasionalis* sebagaimana disangkakan oleh kebanyakan penulis Arab, yang hanya melihat Al-Râzî secara sepihak dan tidak komprehensif. Lebih tepatnya, Al-Râzî adalah seorang spiritualis gnostik (*Rûḥâniyyan Ghanûshiyyan*), sebab kerangka referensial pemikirannya adalah tumpukan filosofis yang terkait dengan gabungan antara neo-Platonisme dan neo-Phytagoras.¹⁴⁹

Menurut Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirî, bangunan pemikiran Al-Râzî bercorak “ketersingkirkan akal” yang dibawa oleh Hermetisme, yakni unsur tradisi kuno pra-Islam yang masuk kepada kebudayaan Islam melalui kimia dan astrologi. Dilihat dari sisi sejarah, pemikiran Al-Râzî berkaitan erat dengan pemikiran Jābir bin Ḥayyan, tokoh yang mengembangkan ilmu-ilmu kuno (*‘ulûm al-awâil*), khususnya kimia dan astrologi. Hal ini karena tokoh yang disebut terakhir ini merupakan guru dari Al-Râzî. Keterkaitan antara Al-Râzî dengan Jābir bin Ḥayyan ini dikemukakan oleh Ibn Nadîm yang menyebutkan bahwa dalam buku-buku Al-Râzî selalu dikatakan kalimat “Ustadz Jābir bin Ḥayyan berkata..”¹⁵⁰

Oleh karena Al-Râzî banyak menimba ilmu dari Jābir bin Ḥayyan, maka dapat dipastikan ilmu-ilmu yang dikembangkan Al-Râzî pun bercorak *Hermetis Irasional* (*al-Hermisî al-lâ’aqlânî*), atau bercorak gnostik. Hal ini karena Jābir bin Ḥayyan bekerja pada Khalid bin Yazid bin Muawiyah (w. 85 H), sosok khalifah yang pertama kali tertarik kepada ilmu-ilmu kuno dan memin-dahkannya dari Iskandariyyah. Tentang keterkaitan antara Al-Râzî, Jābir bin Ḥayyan, Khalid bin Yazid dengan karya-karya Hermetisme Iskandariyyah ini dinyatakan oleh Aulery. Ia menulis: “bahwa rangkaian silsilah Al-Râzî bertemu dengan Jābir bin Ḥayyan, kepada Khalid bin Yazid bin Mu’awiyah, kepada karya-karya Hermetisme Iskandariyyah melalui

¹⁴⁸Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirî, *Takwîn...*, h. 197

¹⁴⁹Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirî, *Takwîn...*, h. 198

¹⁵⁰Abu al-Farj Muḥammad ibn Ishāq ibn Nadîm, *al-Fahratsat*, tt.: Tab’ah Falwajal, tt. h. 355

Ishthafan al-Râhib dan Miryanes dan gurunya Admes yang mendalami buku-buku Hermes.”¹⁵¹

Bangunan pemikiran Al-Râzî yang bercorak gnostik (*‘irfânî*) ini dapat dilihat dari komentar-komentarnya tentang akal. Tentang ini Al-Râzî menulis:

“Sesungguhnya Tuhan Yang Maha Tinggi telah memberikan akal kepada kita agar kita mencapai tujuan tertentu berupa kemanfaatan, baik yang bersifat kekinian maupun yang akan datang. Akal adalah hikmat Allah yang paling besar, paling bermanfaat dan paling baik. Maka jangan sampai kita menurunkan derajat dan martabatnya. Jangan kita menjadikannya sebagai sesuatu yang diarahkan padahal ia yang mengarahkan, jangan jadikan ia yang dikendalikan padahal ia yang mengendalikan, dan jangan jadikan ia yang mengikuti karena ia adalah yang diikuti. Kita harus mengembalikan persoalan-persoalan kita kepada-danya, mempertimbangkan dengan mendasarkan pada-nya, bersikukuh dan melakukan penolakan dengan ber-dasar arahnya. Jangan sampai ia ditundukan di bawah hawa nafsu yang akan mengotorinya dan menyebabkan-kannya menyimpang dari sunnah dan jalan yang lurus. Kita berusaha jangan sampai hawa nafsu menutupi petunjuk akal, bahkan sebaliknya nafsu harus kita jinak-kan, kita arahkan, kita paksa mengikuti perintah dan larangan akal.”¹⁵²

Menurut Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirī, kebanyakan buku-buku Arab kontemporer menjadikan paragraf pertama tulisannya sebagai bukti rasionalisme Al-Râzî sembari mengutip pernyataan al-Râzî “bagaimana kita bisa menjadikan akal sebagai hal yang diarahkan (*mahkûman*) padahal ia yang mengarahkan (*al-hâkim*), dan seterusnya?” Namun mereka mengabaikan konteks umum pemikirannya yang menghubungkan dunia spiritual dengan “*penyucian*.” Oleh karena itu, kata Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirī, pesan utuh dari kutipan di atas menyebutkan tentang pujian terhadap akal. Hanya saja pujian tersebut bukan sebagai otoritas referensial (*sulthah*

¹⁵¹Lihat, Aulery, *Al-Fikr al-‘Arabî wa Markazuhu*, alih bahasa Ismail al-Bitar, Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1972 h. 71

¹⁵²Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirī, *Takwîn...*, h. 198

ma'rifiyyah), akan tetapi sebagai otoritas yang menundukkan hawa nafsu dan syahwat (*sulthah tuqhiru al-hawâ wa al-syahawât*). Di sini konsep “akal” yang ditegaskan oleh Al-Râzî adalah “ketersingkirkan akal” yang berfungsi membatasi “hawa nafsu” dalam kerangka “penyucian” Hermetik yang akan mem-buka kemungkinan berhubungan dengan dunia spiritual, dan dari sini ia mengingkari kenabian.¹⁵³ Inilah yang dimaksud oleh Nusibeh sebagai model epistemologi mistis.

Untuk melihat bangunan epistemologi al-Râzî perlu kira-nya untuk melihat persoalan penting dalam filsafat yang banyak menyibukkan para filosof dan teolog, yakni persoalan *qidam* dan *hudus*. Cara yang ditempuh kalangan gnostis adalah dengan mengarahkan persoalan tersebut melalui *al-'aql al-mustaqîl* (ketersingkirkan akal), yakni menolak akal dan penggunaannya. Cara ini sebagaimana dilakukan oleh Jâbir bin Hayyan, guru dari Al-Râzî. Jâbir bin Hayyan menulis:

“Ketahuilah bahwa pembicaraan tentang *qidam* (kekal) dan *hudus* (baru)-nya alam merupakan persoalan yang paling sulit yang dihadapi para filosof dan pendahulunya, para dedengkotnya yang diagungkan secara tidak selayaknya, meski sesungguhnya mudah bagi mereka jika mereka mengalir di dalamnya. Sebab hal tersebut tidak membutuhkan pemikiran, dalil, penggunaan istilah-istilah dan *tamsil*. Persoalan *qadim* dan *hudus* tidak seperti yang diperkirakan para teolog yang bodoh, mereka yang menggunakan analogi antara dunia transenden dan dunia inderawi dengan segala keterbatasannya, antara parsialitas dan generalitas dengan segala kerusakan yang terdapat di dalamnya.”¹⁵⁴

Dari kutipan di atas tampak Jâbir bin Hayyân menolak akal dan penggunaannya seraya menegaskan bahwa satu-satunya metode untuk mengenal Allah (*ma'rifa-tullâh*) adalah dengan “*musyâhadah*”, metode *kasyf*, yang tidak membutuhkan penggunaan pemikiran dalam dalil, tidak pula menggunakan istilah dan *tamsil*. Melalui penegasan metodologi yang dipakai Jâbir bin Hayyan ini, penulis ingin menggambarkan suatu sistem epistemologis yang didasarkan kepada

¹⁵³Muhammad 'Abid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 198

¹⁵⁴Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 197

“*irfân*”, yang menjadi kecen-derungan Al-Râzî, atau yang diistilahkan oleh Nusi-beh sebagai epistemologi mistis.

D. Mistisme ala Suhrawardi

Suhrâwardî¹⁵⁵ lahir tahun 1153 M dan meninggal tahun 1192 M. Suhrawardi adalah seorang mistikus¹⁵⁶ dan filosof besar, akrab dengan filsafat perenial Islam, yang ia sebut *al-hikmah al-âtiqah*, *philosophia priscorum*, yang permulaannya ia anggap bersifat ilahiyah. Suhrawardi melihat filsafat yang benar sebagai hasil dari perkawinan antara latihan intelektual teoritik melalui filsafat dan pemurnian hati melalui sufisme. Guru uluminasi ini menegaskan bahwa sejak semula telah ada suatu “olahan abadi” (*al-khamirât al-azaliyyah*), yang tidak ada sesuatu pun melainkan kebijaksanaan abadi atau *sophia perennis*. Kebijaksanaan abadi ini disamarkan dalam substansi manusia yang siap “diolah” dan diaktualisasikan melalui latihan intelektual dan penyucian hati.¹⁵⁷

Menurut Seyyed Hossein Nasr, model “olahan abadi” ini ditransformasikan oleh filosof Pythagorean dan Plato kepada Sufi bernama Dzun Nun al-Misrî dan Saḥl al-Tustarî dan melalui orang-orang bijak Persia kepada Bayazid al-Busthamî dan Man-shur Al-Ḥallâj. Di-tangan Suhrawardi “olahan abadi” mendapat kematangannya setelah direstorasi dan dikombinasikan dengan pengetahuan bathin (*inner knowledge*) yang ditimba dari failosof pari-patetik seperti Al-Farabî dan Ibn Sinâ. Tetapi demikian, Suhrawardi mengklaim rantai kebijaksanaan abadi ini bersumber dari Tuhan melalui Kitab Suci-Nya.¹⁵⁸

Filsafat *isyraqiyyah* –yang dalam bahasa Arab berarti illuminasi dan cahaya pertama pada waktu pagi seperti cahaya matahari dari timur (*syarq*)-- dibangun berdasarkan metafisika cahaya. Pemula dan sumber segala sesuatu adalah Cahaya atas segala cahaya (*nûr al-*

¹⁵⁵Syihâb al-Dîn Suhrawardi dilahirkan di desa kecil, Suhraward, Persia Barat. Ia belajar di Zanja dan Isfahan, dimana ia belajar agama, filsafat dan sufisme. Ia kemudian pergi ke Anatolia dan singgah di Aleppo, berposisi dengan fuqaha tertentu dan meninggal pada usia yang sangat muda.

¹⁵⁶Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam, Teologi, Filsafat dan Gnosis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan CIIS, 1996 cet. II, h. 69

¹⁵⁷Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam...*, h. 71

¹⁵⁸Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam...*, h. 71

Anwâr), yang merupakan Cahaya Absolut. Dari Cahaya Absolut ini lahir cahaya-cahaya yang terdiri dari tingkat-tingkat eksistensi universal dan suatu tatanan horizontal atau latitudinal, yang berisi pola dasar –yang dalam bahasa agama disebut malaikat-malaikat. Dalam konteks ini, pengetahuan iluminatif dimungkinkan melalui hubungan dengan tanan-an malaikat-malaikat, dan demikian malaikat merupakan instrumen iluminasi. Sebagai gambaran, kata Suhrawardi, manusia turun dari dunia “cahaya-cahaya signirial” dan dikembalikan kepada dunia ini dan disatukan kembali dengan sifat kemalaikatannya, “teman karib yang dapat dipercaya” dimana ia menemukan bagiannya yang murni sekali lagi.

Dalam perjalanannya yang bersifat filsafat dan spiritual, manusia dipimpin oleh suatu pengetahuan yang merupakan cahayanya sendiri, sebagaimana disebutkan dalam sabda Nabi Saw., “al-‘ilmu nûr” (*knowledge is light*). Itulah mengapa filsafat ini, menurut wasiat dan keinginan Suhrawardî pada karyanya yang terakhir, *Hikmat al-isyrâq*, tidak bisa diajarkan kepada setiap orang. Untuk hal tersebut jiwa manusia harus dilatih dengan latihan-latihan yang bersifat filosofis secara keras dan jiwanya harus disucikan melalui usaha batin untuk menundukkan hawa nafsu. Bagi orang-orang tertentu, ajaran isyrâqiyyah menampakkan suatu pengetahuan batin yang merupakan kebijaksanaan abadi yang memancar dan mentransformasikan, menghapus dan mem-bangkitkan kembali sampai manusia mencapai pleroma dunia cahaya dan tempat kediaman aslinya.

Peroleh pengetahuan isyrâqiyyah melalui penyucian diri – yang seperti dinyatakan Seyyed Hossein Nasr memu-tuskan batas-batas rasio yang didefinisikan oleh Aristoteles¹⁵⁹-- atau pengalaman intuitif yang individual, yang menghasilkan ilmu *hudhurî*, bukan *al-‘ilm al-hushûlî al-irtisâmî* (pengetahuan yang diupayakan melalui pengalaman tentang dunia eksternal yang refresentasional)¹⁶⁰ dipandang oleh Nusibeh sebagai penyim-pangan,¹⁶¹ dilihat dari perspektif umumnya (epistemologi positivis yang melihat reguleritas, interpretatif yang

¹⁵⁹Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam...*, h. 74

¹⁶⁰Ibrahim Kalin, “Knowledge as light”, dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, juz XVI, No. 3, Fall 1999, h. 90

¹⁶¹Sari Nusibeh, “Epistemology”..., h. 826-840

melihat makna, atau konstruktivis yang melihat dialektika materi dan pikiran).

E. Metafisika Mulla Sadra

Mullâ Sadra (1571-1640). Periode dari abad XIII sampai XVI Masehi di wilayah Persia menjadi kancah intelektual paling subur yang dicirikan oleh suatu penyesuaian besar berbagai ajaran filsafat. Awal periode ini ditandai oleh Nasîr al-Dîn al-Tûsî, komentator filsafat Ibn Sinâ, Dabîrân-I Katîbî Qazwinî (w.1276) penulis *Hikmat al-'Ayn*, Athîr al-Dîn al-Abharî (w.1264) yang *Hidayât al-Hikmat*-nya menjadi sangat populer setelah diberi komentar oleh Mullâ Sadra. Nama lain yang kedudukan-nya sejajar dengan Suhrawardi adalah Afdal al-Dîn Kasyânî (w.1213). Ahli fisika dan metafisikawan brilian ini mewakili bentuk kombinasi antara Sufisme dan Filsafat yang didasarkan kepada sebuah pengetahuan diri (*self-knowledge*) atau autologi yang berperan penting dari pengetahuan diri terhadap Diri, sebagai-mana dinyatakan dalam hadîts Nabi Saw.; "*Man 'arafa nafsah faqad 'arafa rabbah*" (siapa yang mengetahui dirinya sendiri maka ia mengetahui Tuhan-Nya).

Bersamaan dengan kebangkitan filsafat ma-sysya'iyah oleh al-Tûsî, filsafat isyrâqiyyah oleh Qutb al-Dîn al-Syirâzî, ajaran Ibn 'Arabî (1165-1240) dan aspek filo-sofis Kalâm juga menyebar di wilayah Timur. Perkembangan ini diramaikan oleh model sintesa Kalâm dengan filsafat 'isyrâqiyah oleh Dawânî serta sintesa filsafat masysya'iyah-'isyrâqiyah dan ajaran Ibn 'Arabî oleh Ibn Turkah al-Isfahân (w.1432). Tokoh-tokoh ini telah mempersiapkan suatu lahan bagi sintesis yang lebih besar antara empat ajaran, yakni yakni *isyrâq* (illuminasi), *masysya'i* (paripatetik), *'irfân* (gnosis) dan *Kalâm* (teologi), yang disinyalir terbentuk pada ajaran Isfahan yang dimotori oleh Sadr al-Dîn Syîrâzî, atau yang dikenal sebagai Mullâ Sadra.

Mullâ Sadra, tokoh terkemuka Isfahan dan metafisi-kawan terbesar, lahir di Syirâz dan belajar pada Mîr Dâmâd (w.1631), seorang teolog, filosof, pujangga dan mistikus Islam. Tokoh yang menjadi guru bagi Mullâ Sadrâ ini memiliki sejumlah komentator, seperti Bahâ al-Dîn al-Âmilî (w.1622), dan Mir Abu al-Qasîm Findiriski (w.1641). Kehadiran komentator-komentator bagi Mîr Dâmâd ini me-

nandai suatu era pergumulan filsafat dan gnosis, yang dikom-binasikan dengan filsafat Hindu, suatu model sintesa antara tradisi spiritual Abrahamik dan India.¹⁶²

Karya Mullâ Sadra tidak hanya berisi khasanah mistikal, pandangan kosmologi serta uraian penting tentang eskatologi yang tidak ditemukan dalam teks-teks filsafat Islam, karya-karya-nya juga menghubungkan dengan berbagai pandangan dan pemikiran baik ajaran-ajaran Islam maupun pra-Islam. Karya berjudul *al-Asfâr al-'Arbaah (The Four Journeys)* mengurai tentang persoalan jiwa (*nafs*) dan perjalanannya dari rahim hingga kebang-kitannya di hadapan ilahi, yang tidak seorang filosof Muslim pun pernah menghubungkannya dengan lautan jiwa yang luas dan perkembangan post kemanusiaan. Makna batin ajaran-ajaran al-Qur'an, Hadits, fatwa-fatwa imam Syi'ah berkenaan dengan eskatologi, dan pendapat para Sufi awal seperti Ibn 'Arabî dikemas dalam buku tersebut. Karya tafsirnya, *Asrâr al-Âyât* adalah kontribusi paling penting yang dibuat untuk kajian-kajian al-Qur'an oleh seorang filosof Muslim. Kemudian *Ushûl al-Kâfi* merupakan karya penting dalam bidang filsafat yang menam-pilkan al-Qur'an sebagai sumber meditasi secara filosofis bagi filosof-filosof Muslim dan tentang sabda Nabi dan fatwa para imam sebagai sumber inspirasi bagi filsafat Islam lebih lanjut. Prestasi besar Mullâ Sadra yang tak tertandingi adalah penciptaan suatu harmoni antara keya-kinan dan penalaran, suatu model sintesa antara teologi dan filsafat Islam.¹⁶³

Ajaran-ajaran Mullâ Sadra, Suhrawardian dan Aviceenan maju berdampingan menandai suatu era khazanah filsafat yang bervariasi khususnya di Persia, sekaligus menjadi saksi kebang-kitan kembali filsafat Islam di saat belahan Barat dunia Islam tampak padam pasca Ibn Rusyd. Warisan intelektual ini kemu-dian dikembangkan oleh murid-murid Mullâ Sadrâ, seperti Abd Razaq Lahijî (w.1661), Qadî Said al-Qummî (w.1692), Muḥammad Sâdiq Ardistanî (w.1721), Mullâ Ismail al-Khajuî (w.1760), Mullâ Ali Nurî (w. 1830), Mullâ Ali Zunuzî

¹⁶²Model sintesa antara spiritual Islam, gnosis dan Hindu juga dijumpai dalam karya terjemahan Al-Birûnî tentang *Patanjâli Yoga* yang diikuti oleh sejumlah terjemahan ke dalam bahasa Persia tentang Ramayana, Mahabrata, Baghawad Gita serta Upanishad. Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam...*, h. 77-78

¹⁶³Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam...*, h. 79-80

(w.1890), dan Mullâ Hadî Sabziwarî (w. 1878). Periode Qajar dan Pahlavi menandai munculnya pusat studi Islam di Teheran dengan mencatat gugu-guru terkemuka seperti Mirza Asytiyânî (w.1953) dan Abu al-Hassan Qazwinî (w.1975). Setelah perang dunia II, Qum juga menjadi pusat studi filsafat Islam dan mencatat tokoh sekaliber Allâmah Sayyid Muḥammad Husein Taba'taba'î (w.1981). Nama yang disebut terakhir ini menulis *Ushûl al-Falsafah wa rawîsy al rialism* (The Principles of Philosophy and the Methods of Realism) sebagai tanggapan masalah filsafat paling penting dari latar belakang metafisika Sadrian. Thaba'tabai juga melahirkan sejumlah murid seperti Murtadhâ Muthahharî (w.1979), Sayyid Jalal al-Dîn Asytiyânî dan Mahdi Ha'iri Yazdi, yang masih hidup hingga kini.

Melalui murid-muridnya pengaruh filsafat Sadrâ masih berpengaruh dan bergema hingga menarik minat para sarjana Barat, seperti Corbin, Massignon, Chittick, Horten, dan lain-lain. Hanya saja, karya-karya besar Mullâ Sadrâ tersebut masih menyisakan persoalan penting, seperti juga yang dilakukan oleh gurunya, Mirdamad, bahwa penyusun maha karya berjudul *al-Asfâr al-'Arbaah* ini menggelorakan sebuah pola pemikiran dimana logika dibenamkan ke dalam lautan cahaya gnosis, suatu model sintesa intelektual yang memulai dengan logika dan berakhir dengan ekstasi secara mistik. []

**BAGIAN KEDUA EPISTE-
MOLOGI BAYÂNÎ, ‘IRFÂNÎ
DAN BURHÂNÎ**

BAB VI

PENGETAHUAN DAN PROBLEM TERMINOLOGIS DI DUNIA ISLAM

A. Pengantar

Paul Tillich,¹⁶⁴ dalam bukunya *Systemic Theology* mengata-kan bahwa epistemologi adalah bagian dari ontologi, pengetahuan tentang yang ada, karena mengetahui adalah sebuah peristiwa di dalam keseluruhan peristiwa. Setiap pernyataan epistemologis secara implisit adalah pernyataan ontologis.¹⁶⁵ Pernyataan ini mengisyaratkan pentingnya memulai analisis mengenai eksistensi dengan mempertanyakan sesuatu yang ada ketimbang memperta-nyakan persoalan pengetahuan itu sendiri.

Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî (1936-2010) rupanya tidak tertarik dengan nasihat Tillich. Ia lebih tertarik untuk menganalisis unsur-unsur pengetahuan yang telah membentuk peradaban umat Islam

¹⁶⁴Paul Tillich adalah dosen Teologi Sistematis di Oxford University. Ia adalah salah seorang sarjana Barat yang tidak menolak eksistensi Tuhan dalam jagat manusia. Bagi Tillich seluruh elemen kehidupan dunia merupakan kesatuan organis dengan Tuhan. Sebagai contoh, ateisme yang diklaim anti Tuhan sesungguhnya secara epistemologis merupakan respon terhadap Tuhan yang tidak teistik dan lebih urgen terhadap bentuk humanistiknya. Karya Tillich yang cukup populer adalah *Systemic Theology* ditulis pada usia senjanya, yaitu tahun 1953 dan buku *Theology of Culture* ditulis pada tahun 1959. Lihat, Paul Tillich, *Theology of Culture*, alih bahasa Miming Muhaimin, Yogyakarta: IRCiSoD, 2002 h. v-viii

¹⁶⁵Paul Tillich, *Systemic Theology: Volume One*, Chicago: 1953 h. 108

semenjak kelahirannya. Bagi Al-Jâbirî, persoalan kemunduran (*in-hithâth*) adalah salah satu persoalan utama filsafat dan pemikiran umat manusia pada umumnya. Sehingga tidak ada kecenderungan intelektual yang tidak membicarakan alasan-alasan dan sifat dari kondisi ini.

Dalam menyikapi kemunduran umat Islam, khususnya dunia Arab, para pemikir Muslim disinyalir telah gagal memberikan sebuah alternatif yang kokoh terhadap persoalan kemunduran ini. Al-Jâbirî, melihat berbagai solusi yang ditawarkan oleh kalangan revivalis dan liberalis telah gagal mendiagnosis penyakit intelektual dunia Islam, khususnya dunia Arab. Kelompok pertama karena meletakkan solusi pada masa lalu Islam, zaman keemasan, sedangkan kalangan yang disebut terakhir meletakkan solusi pada Renaissance Eropa.¹⁶⁶

Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî menyimpulkan bahwa wacana kebangkitan (*nahdhah*) dalam pemikiran Arab modern, --apa-kah bersifat islamis, nasionalis, liberal, atau marxis, sekalipun-- adalah wacana yang bersifat kompromis dan bertentangan dengan dirinya, terutama karena ia menawarkan solusi-solusi dan tesis-tesis yang sudah jadi. Menurutnya, konseptualisasi-konseptualisasi wacana *nahdhah* didasarkan pada model-model cetakan yang sama sekali tidak merefleksikan kondisi-kondisi sosial dan kultural sekarang. Implikasinya, pemikiran Arab-Islam telah gagal membangun wacana yang koheren, yang dapat mengatasi masalah dan persoalan-persoalan yang diperdebatkan seratus tahun yang lalu.¹⁶⁷

Untuk memecahkan persoalan-persoalan itu dan membangun kembali peradaban Islam yang lebih menjanjikan, maka tidak ada jalan lain kecuali melakukan kritik diri, yakni memecahkan terlebih dahulu permasalahan-permasalahan yang ditinggalkan oleh masa lampau. Untuk melakukan kritik dengan benar --meminjam istilah Freud-- harus bertolak dari kesadaran Sang Ego (*al-Ana*) yang substansial, sebelum melakukan eliminasi terhadap sang *Id*, baik yang dinisbahkan kepada legasi masa lampau, maupun legasi dari Barat. "Kenalilah dirimu (*Know thy self*)", demikian Socrates menganggapnya

¹⁶⁶ Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Khithâb al-'Arabî al-Mu'âshir*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1994 h. 181

¹⁶⁷ Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Khithâb al-'Arabî...*, h. 181

sebagai puncak dari tujuan pengetahuan.¹⁶⁸ Artinya, kenalilah dirimu dari segi bahwa dirimu merupakan resultan dari sebuah proses sejarah yang terus berlangsung hingga sekarang. Oleh sebab itu, adalah sangat urgen untuk memulainya dengan melakukan sistemisasi dokumentasi masa lampau yang terangkum dalam turâts, yakni pola-pola pemikiran dan tingkah laku masa lampau.¹⁶⁹

Turâts yang pada awalnya sebagai harta pusaka¹⁷⁰ dan bersifat material kemudian dipahami sebagai warisan pemikiran. Turâts dalam pemahaman baru ini lebih ditekankan sebagai khazanah yang membedakan karakteristik manusia dengan makhluk lainnya. Manusia adalah *rasional being* (makhluk berpikir), *homo sapiens* (makhluk yang berakal), *homo creator* (makhluk yang berkarya) atau *historical being* (makhluk yang bersejarah). Manusia berbeda dengan burung atau makhluk lainnya. Burung, misalnya, sejak beribu-ribu tahun yang lalu hingga sekarang tidak mengalami perubahan monumental. Burung adalah hewan yang tidak bersejarah, tidak menyimpan peristiwa, tidak mengakumulasi pengalaman dan tidak mewarisi eksperimen-eksperimen.¹⁷¹ Manusia adalah kebalikan itu semua, karena dengan fenomena sejarah, manusia telah melahirkan turâts yang terus mengawal laju perkembangan umat dari masa ke masa.

Dengan demikian, pembaruan terhadap kondisi kemunduran umat Islam ini dilakukan dengan menyikapi warisan pemikiran (*baca*: pengetahuan) yang telah diwariskan dari generasi ke generasi sepanjang sejarah Islam. Dari sinilah Muḥammad ‘Âbid Al-Jâbirî menggagas proyek Kritik Akal Arab (disingkat, KAA), suatu upaya koreksi dan kritik terhadap pengetahuan masa lalu, yang juga menjadi obyek kritik Mohammad Arkoun lewat Kritik Nalar Islam (disingkat, KNI). Memang, antara Al-Jâbirî dan Arkoun memiliki kecenderungan intelektualisme yang sama, yakni kedua-duanya melihat perlunya metode kritik untuk membaca sejarah pengetahuan dan pemikiran Arab-Islam.

Oleh karena itu, tantangan yang dihadapi dunia Arab-Islam dewasa ini adalah melewati jenis pengetahuan anakronistik yang

¹⁶⁸M. Rosenthal dan P. Yudi, *A Dictionary of Philosophy* Moscow: Progress Publisher, 1967 h. 422

¹⁶⁹Muḥammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Khithâb al-‘Arabî...*, h. 206

¹⁷⁰QS. Al-Fajr [94] : 19

¹⁷¹Tabloid Mingguan Oktober, Cairo, Edisi 1073, tahun 1997, h. 14

didasarkan kepada “pembakuan pola-pola masa lalu” menuju jenis pengetahuan baru yang didasarkan kepada kritik epistemologis. Untuk mengetahui kontruksi epistemologi Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirī sangatlah penting mengelaborasi konsep “pengetahuan” yang digagasnya.

B. Pengetahuan

Sebagai seorang *Foucauldian* (pengikut Michel Foucault), Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirī menyelidiki adanya hubungan signifikan antara pengetahuan dan kekuasaan dalam masyarakat-masyarakat Arab modern. Dalam teori *Kuasa*-nya Michael Foucault dikatakan, bahwa kuasa adalah serba banyak relasi kuasa yang bekerja di salah satu tempat atau waktu. Juga, fungsi kuasa berlangsung dimanamana. Dimana saja terdapat susunan, aturan, sistem-sistem regularis, dimana saja ada manusia yang mempunyai hubungan tertentu satu sama lain dengan dunia, maka di situlah kuasa sedang bekerja.¹⁷²

Dari sini diperoleh benang merah bahwa, “kuasa disinyalir memproduksi pengetahuan” dan serentak juga dikatakan “tidak ada kuasa tanpa pengetahuan.” Artinya, kuasa memproduksi pengetahuan sebagaimana pengetahuan berguna bagi kuasa. Ini sesuai dengan adagiumnya Francis Bacon, “Knowledge is power”.¹⁷³

Maka, pengetahuan adalah pemahaman, dan kekuasaan adalah ideologi. Artinya, pengetahuan merupakan hasil pemahaman yang dikontruks oleh sebuah kekuasaan, sedangkan kekuasaan tiada lain sebagai ideologi yang mengarahkannya. Di sini “ideologi” diartikan sebagai fungsi ideologis (*al-wadhîfah al-ideologiyyah*),¹⁷⁴ yakni kondisi sosial dan politik yang mempengaruhi arah pemikiran setiap tokoh pada masa dan tempat ia berada. Dengan demikian, konsep pengetahuan menurut Al-Jābirī sangat erat kaitannya dengan kondisi sosial dan politik yang mempengaruhi arah pemikiran setiap tokoh pada masa dan tempat ia berada.

¹⁷²K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: FRANCIS*, Seri Filsafat Atmajaya Jilid II Jakarta: Gramedia, 1996 h. 319

¹⁷³K. Bertens, *Filsafat Barat...*, h. 319

¹⁷⁴Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirī, *Nahnu wa al-Turâts: Qirâah Mu’â-shirah li Turâtsinâ al-Falsafî*, Beirut: al-Markazal-Tsaqâfî al-‘Arabî, 1993 cet. VI, h. 24

Dalam konteks ini pertanyaan yang muncul adalah mengapa konsep “pengetahuan” Al-Jâbirî dikaitkan dengan kon-disi sosio-politis-ideologis? Jawabannya adalah seperti dikatakan oleh Mâhir ‘Abd al-Qâdir, seorang ahli filsafat ilmu dari Universitas Alexandria, bahwa perkembangan filsafat ilmu di wilayah Eropa, menunjukkan perubahan signifikan dimana filsafat sains berkembang menjadi filsafat kritik analitis-ideologis di tangan para pemikir kiri Eropa, hingga mencapai kematangannya di tangan filosof Swiss, Ferdinand Gonseth (1890-1976), Jean Piaget dan filosof Prancis Gaston Bachelard (1884-1962). Pemikiran para filosof ini mempunyai pengaruh yang sangat kuat terhadap para sarjana Arab yang belajar di Prancis, termasuk pemikir besar Al-Jâbirî.¹⁷⁵

Oleh karena pengetahuan terkait dengan kondisi sosial dan politik yang mempengaruhinya, maka pengetahuan di dunia Arab terkait dengan sistem ideologis yang membentuknya, yakni Akal Arab. Sehingga untuk mengetahui rumusan “pengetahuan” seperti yang digagas Al-Jâbirî adalah sangat perlu melacak prinsip-prinsip “Akal Arab” (*al-‘Aql al-Arabî*) sebagai kumpulan kaidah yang ditawarkan oleh budaya Arab. Dari pemaparan ini dapat dipahami bahwa pengetahuan identik dengan akal (*al-‘Aql*). Atau, pengetahuan di dunia Arab identik dengan akal Arab itu sendiri. Itulah sebabnya, pelacakan terhadap konsep pengetahuan menurut Al-Jâbirî sangat tergantung kepada konsep “akal” yang digagasnya.

Hal seperti ini meski terdengar sedikit aneh, tetapi rumusan yang hampir sama ditemukan juga dalam pemikiran Hassan Hanafi. Ia menyebut nalar (*al-nazhr*) sebagai alat untuk memperoleh pengetahuan karena deduksi didasarkan kepada nalar, dimana kesaksian indera, pengantar-pengantar akal (*muqad-dimat al-‘aql*), dan intuisi rasa, semuanya didasarkan kepada nalar. Maka, nalar (*al-nazhr*), kata Hanafi, berarti ilmu (*al-‘ilm*). “Nalar adalah pikiran yang dengannya bisa dicapai suatu ilmu atau melampaui sangkaan,” (*al-Nazhr huwa al-fikr alladzî thuliba bihî ilm aw ghalabah dzann*)¹⁷⁶

¹⁷⁵Muhammad Mâhir Abd al-Qâdir, *Falsafah al-‘Ulûm, Ru’yah ‘Arabiyyah: Al-Madkhal al-Nadzârî*, Alexandria: Dâr al-Ma‘arif al-Jam’iyyah, 1999 h. 200

¹⁷⁶Hassan Hanafi, *Min al-‘Aqîdah ilâ al-Tsaurah*, Vol I, Kairo: Maktabah Madbouli, tt, h. 297

Pada definisi Hanafi ini terdapat kata-kata “pikiran” (*al-fikr*) sebagai kata tambahan yang dibutuhkan. Kata “pikiran” mengeluarkan definisi yang bersifat kemazhaban semata, seperti definisi nalar dengan “memperoleh sesuatu yang tidak diketahui dengan pengetahuan-pengetahuan yang terdahulu,” atau “menyusun hal-hal yang diketahui atau disangka untuk mencapai sesuatu yang lain.” Definisi-definisi ini tidak komprehensif dan cocok untuk nalar bebas, dan bukan nalar yang benar. Definisi-definisi ini lebih menyerupai *deduksi*, yang dalam ilmu Ushuluddîn berubah menjadi definisi logis, yakni “menghadirkan dua pokok dalam otak lalu mencernanya untuk menghasilkan sesuatu yang lain” atau “menyusun berbagai konsep untuk menghasilkan beberapa konfirmasi.”¹⁷⁷

Penyebutan “Nalar” (*al-Nazhr*) oleh Hanafi sebagai ilmu, tampaknya hampir sama dengan Al-Jâbirî yang menyebut “Akal” (*al-‘Aql*) sebagai sarana untuk mendapatkan pengetahuan. Maka, “akal” dalam konsepsi Al-Jâbirî identik dengan pengetahuan. Penggunaan kata “‘aql” dalam konsep Al-Jâbirî dimaksudkan sebagai pengalihbahasaan dari pemikiran sebagai instrumen untuk memproduksi pemikiran (*al-fikr ka’âdah li intâj al-fikr*), dan pemi-kiran dalam arti kumpulan pemikiran itu sendiri (*al-fikr biwasfihî al-afkâr dzâtuhâ*). Di sini dapat diperjelas kembali bahwa pemikiran adalah sekumpulan pandangan dan pemikiran yang dengannya masyarakat mengungkapkan concernnya.

Pengertian “akal” sebagai “pengetahuan” didasarkan kepada perbedaan yang dibuat para filosof klasik ketika mendefinisikan akal sebagai kemampuan untuk mengetahui (*al-quwwah al-mudrikah*). Al-Jâbirî menulis:

“Para filosof klasik membedakan antara *aql* (akal) dan *ma’-qûlat* (logis); mereka mendefinisikan *aql* sebagai kemampuan untuk mengetahui, sedangkan yang dimaksud dengan *ma’qûlat* adalah makna-makna yang diketahui.”¹⁷⁸

C. Akal sebagai Pengetahuan dan Instrumen

¹⁷⁷Hassan Hanafi, *Min al-‘Aqîdah...*, h. 297

¹⁷⁸Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn al-‘Aql al-Arabî*, Beirut: Markaz Dirâsât al-wihdah al-Arabiyyah, 1989, h. 12

Penggunaan kata akal (*'aql*) sebagai pengetahuan atau pemahaman berupa produk teoritis dan sebagai instrumen berpikir, didasarkan kepada konsep akal-nya Andre Lalande, yang mencetuskan dikotomi antara *La raison constituante (al-'aql al-mukawwin)* dan *La raison constitutée (al-'Aql al-Mukawwan)*.¹⁷⁹

Yang disebut pertama *La raison constituante* adalah aktivitas kognitif yang dilakukan pikiran ketika mengkaji dan menelaah serta membentuk konsep dan merumuskan prinsip-prinsip dasar. Dengan kata lain, akal aktif adalah naluri yang dengannya manusia mampu menarik asas-asas umum dan niscaya berdasar kepada pemahamannya terhadap hubungan segala sesuatu. Di setiap manusia akal ini sama dan tidak berbeda, yakni sebagai karakteristik yang membedakan manusia dengan binatang atau disebut *quwwah al-nâtiqah*. Sedangkan yang kedua, *La raison constitutée (akal al-Mukawwan)* atau nalar terbentuk adalah sejumlah asas dan kaidah yang kita jadikan pegangan dalam ber-argumen. Ia menulis: "Akal Terbentuk (*al-'Aql al-Mukawwan*) adalah sejumlah asas dan kaidah-kaidah yang kita jadikan pegangan dalam berargumen."¹⁸⁰

Akal ini berbeda antara satu periode dengan periode lainnya, bahkan antara satu orang dengan lainnya. Menurut Lalande, seperti dicatat Al-Jâbirî, akal ini bersifat terbentuk dan berubah sekalipun dalam batas-batas tertentu. Ia eksis dalam periode tertentu dan bersifat temporal. Dengan kata lain, ia adalah sistem kaidah yang dibakukan dan diterima dalam era sejarah tertentu, dan yang selama era itu memperoleh nilai mutlak.¹⁸¹

Jika mengikuti pembedaan yang dibuat Lalande di atas, maka Akal Terbentuk adalah kumpulan prinsip yang diberikan oleh suatu peradaban kepada para pengikutnya sebagai landasan memperoleh pengetahuan. Atau, sebagai kumpulan konsep dan prosedur yang menjadi struktur bawah sadar dari pengetahuan dalam fase sejarah tertentu. Inilah yang dimaksudkan oleh Al-Jâbirî sebagai bersesuaian dengan "Akal Arab."

¹⁷⁹Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 15

¹⁸⁰Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 15

¹⁸¹Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 15. Lihat, A. Lalande, *La raison et les normes*, Paris: Hachette, 1963 h. 16-17

Dengan demikian, penyebutan “Akal Arab” sebagai *la raison constitutée* mengandung pengertian sebagai sejumlah prinsip dasar dan kaidah yang dimunculkan oleh kebudayaan Arab bagi mereka yang terkait dengannya sebagai prinsip-prinsip untuk memperoleh pengetahuan.

D. Akal Arab sebagai Ontologi

Secara ontologis, idiom “Akal Arab” sebagai prinsip dasar dan kaidah yang dimunculkan oleh kebudayaan Arab memang ada, bukan kategori hampa, bukan konsep metafisis, dan bukan semboyan ideologis untuk memuji atau merendahkan.

Tentang ini Al-Jabirî menulis:

“Akal Arab yang hendak kita analisa, dengan analisa kritis, bukan kategori hampa, bukan konsep meta-fisis, dan bukan semboyan ideologis untuk memuji atau mencaci. Akan tetapi, sejumlah konsep dan aktivitas kognitif yang mengarahkan, dengan tingkat kekuatan dan ketajaman tertentu, pandangan orang-orang Arab terhadap segala sesuatu dan cara kita berinteraksi dengannya dalam upaya mencari penge-tahuan, wilayah produksi dan reproduk-sinya.”¹⁸²

Di sini, Al-Jabirî melihat bahwa kumpulan konsep dan prosedur pemikiran yang mengatur dengan ketat pola pandang orang Arab dan pola interaksinya dengan segala sesuatu itu memang ada. Ini berarti, orang Arab adalah individu anak manusia yang akalunya terbuka, tumbuh dan berkembang dalam peradaban Arab, hingga (peradaban itu) membentuk referensi pemikirannya yang utama.

Sebagai sebuah ontologi, Akal Arab dapat dilihat dari adanya sesuatu yang menjadi lawannya. Dalam teori logika dikatakan bahwa sesuatu itu bisa diketahui dengan melihat antonimnya. Istilah “antonim” ini tidak mesti sebagai “sesuatu yang paradoksial atau kontradiktif”, melainkan sekedar perbe-daan. Cara inilah yang akan digunakan

¹⁸²Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî,..., h. 70

untuk menjelaskan apakah itu Akal Arab, yaitu dengan memperbandingkan dengan dua akal lainnya; yakni Akal Yunani dan Akal Eropa.

Pertanyaannya kemudian, mengapa harus Akal Yunani dan Eropa yang digunakan sebagai perbandingan? Tidakkah itu berarti kita menafikan peradaban lain, seperti Mesir kuno, Babilonia, Persia, Cina dan Anak Benua India? Menurut Al-Jâbirî, kita menggunakan kedua peradaban besar itu, paling tidak, karena dua sebab berikut. Pertama, hanya peradaban Arab, Yunani dan Eropa yang menempatkan akal sebagai faktor dominan dalam infra struktur kehidupannya, berbeda dengan peradaban-peradaban lain yang banyak dipengaruhi oleh mitos, sihir, dan legenda. Yang kedua, lebih dari itu, hanya ketiga peradaban tersebut yang melangkah maju lebih jauh, bukan hanya berpikir menggunakan akal tetapi juga berpikir ke dalam eksistensi akal.¹⁸³

E. Akal Arab sebagai Sistem Pengetahuan

Kenyataan “Akal Arab” sebagai sebuah ontologis telah diyakini keberadaannya, maka pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana Akal Arab dapat menjadi sebuah *epistem* atau sistem pengetahuan? Jika dalam istilah Lalande, *La raison constituée* (Akal Terbentuk) adalah “sistem kaidah yang ditetapkan dan diterima dalam suatu era historis tertentu”, maka era historis mana dalam kebudayaan Arab yang dirujuk sebagai “sistem kaidah” itu?

Sistem pengetahuan (*epistem/ nizzâm al-ma'rifi*) adalah sejumlah konsep, prinsip dasar dan aktivitas untuk memperoleh pengetahuan dalam suatu era historis tertentu, yaitu struktur bawah sadarnya. Dalam bahasa yang ringkas, sistem pengetahuan dalam suatu kebudayaan tertentu adalah struktur bawah sadarnya.¹⁸⁴ Lalu, apa itu struktur bawah sadar?

¹⁸³ Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, ..., h. 21

¹⁸⁴ Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî tampak terinspirasi pengertian yang diberikan Sigmund Freud tentang istilah “bawah sadar” (*emotif*, behavioral), yaitu kekuatan jiwa yang tiang-tiangnya adalah kesenangan, hal-hal yang terapresiasikan kepada suatu objek tertentu. Sebagai contoh, seorang individu yang mencintai kekasihnya dapat dilihat pengaruhnya terhadap tindakannya yang bersifat emotif.

Ketika berbicara tentang “struktur”, kata Al-Jabîrî, maka yang kita bicarakan di situ adalah adanya faktor-faktor permanen dan faktor-faktor yang berubah (*wujûd tsawâbit wa mutaghayyirât*). Lalu, ketika “struktur” itu dikaitkan dengan “Akal Arab”, maka yang dimaksud adalah “faktor-faktor permanen dan faktor-faktor yang berubah dalam kebudayaan Arab yang membentuk akal itu.” Konsekwensinya, tentu ada keterkaitan antara “Akal” dengan “kebudayaan” (*tsaqâfah*). Keterkaitan ini tidak akan menje-laskan apa-apa sebelum dijelaskan terlebih dahulu arti “kebu-dayaan” itu sendiri. Maka di sini, Al-Jâbirî berhutang kepada E. Herriot, seorang ahli sejarah dan Politikus Prancis, yang men-definisikan kebudayaan dengan “sesuatu yang tetap utuh ketika segala yang lainnya telah sama sekali terlupakan” (*mâ yabqâ indamâ yatimmu nisyânû kulla syaiin*).¹⁸⁵

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Akal Arab adalah apa yang disisakan oleh kebudayaan Arab untuk orang-orang Arab, setelah mereka melupakan apa yang diajarkan oleh kebudayaan tersebut. Yang disisakan (*mâ yabqâ*) adalah “faktor-faktor permanen” dan yang terlupakan (*mâ yunsâ*) adalah “faktor-faktor yang berubah.” Yang tetap utuh adalah faktor-faktor permanen kebudayaan Arab, yakni Akal itu sendiri.

Pertanyaannya kemudian, “Apa yang tetap utuh dalam kebudayaan Arab, sejak era Jahiliyyah¹⁸⁶ hingga sekarang?” Pertanyaan lain yang merupakan kebalikannya dan dipandang lebih tajam adalah “apa yang berubah dalam kebudayaan Arab sejak era Jahiliyyah hingga sekarang?” Pertanyaan kedua ini, kata Al-Jâbirî, memiliki pengaruh yang besar karena akan menyeret “era Jahiliyyah” sebagai era kebudayaan Arab-Islam. Siapapun tidak akan menyangkal bahwa al-Qais, Amr ibn Ummu Kulsum, ‘Unsurah, Labid, Labighah, Zuhair ibn Salm..., Ibn Abbas, Ali bin Abi Thalib, Malik, Sibawaih, Asy-Syafii, Ibn Hanbal, Al-Kindi, At-Tabari, Al-Farabî Al-Jâhid, Al-Sama’i, al-Ghazali, Ibn Taymiyyah dan orang-orang setelahnya seperti Al-Afghanî, Abduh, dan

¹⁸⁵Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 38

¹⁸⁶“Jahiliyyah” adalah istilah dalam Islam yang berarti kebodohan dan segala yang diakibatkan dari kebodohan berupa kekacauan, tidak adanya keteraturan sosial baik secara politik (negara) maupun akhlak (agama). Gambaran lain tentang “Jahiliyyah” –seperti yang dikemukakan Syaikh Mustafa Abdul Razik—adalah gambaran kehidupan pemikiran yang giat atau disebut dengan gambaran kehidupan yang penuh ‘perdebatan keagamaan’ (*jidâl al-Dîni*).

Rasyid Ridha...., sebagai bang-sa Arab yang hidup dalam panggung kebudayaan Arab.¹⁸⁷

Implikasinya jelas, bahwa era Jahiliyyah dan era Islam bersifat eksklusif satu sama lain. Al-Jabirî menolak keras pendapat pemikir Muslim yang berpendapat bahwa sistem pengetahuan Islam menghapus sistem pengetahuan Jahiliyyah. Sehingga dapat dikatakan, bahwa sistem pengetahuan Arab-Islam adalah terma-suk di dalamnya sistem pengetahuan Jahiliyyah. Al-Jabirî berpendapat, akal Arab yang telah dibentuk sejak era Jahiliyyah telah mengambil bentuk dan kedalaman epistemologinya pada periode formatif Islam, dan dengan demikian, menolak peru-bahan-perubahan historis dan politis yang terjadi kemudian. Di sini Al-Jâbirî lebih dekat kepada pendapat Goldziher dan Izutsu, yang mengatakan bahwa Islam, bukannya menghapus pemikiran Jahiliyyah, Islam telah memodifikasi dan mengarahkan pandang-annya ke dalam cara Islam. Oleh karenanya, sejarah pemikiran Arab tidak akan lepas dari tiga struktur epistemologis yang melingkupinya, yaitu epis-temologi Jahiliyyah, epistemologi Islam, dan epistemologi *nahdhah*.¹⁸⁸

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa konsep “akal” sebagai pengetahuan memilik argumen kuat. Terlebih dalam kebudayaan Yunani dan Eropa modern konsep “akal” berkaitan dengan “upaya memahami sebab” yakni pengetahuan. Dalam kerangka baru Yunani dan Eropa modern terdapat dua unsur permanen yang mengarahkan akal, yaitu (1) hubungan akal dan alam sebagai hubungan langsung, dan (2) kemampuan akal untuk men-jelaskan dan menyingkapkan rahasia-rahasia alam. Unsur pertama menjadi dasar cara pandang terhadap wujud dan yang kedua menjadi dasar cara pandang terhadap pengetahuan. Seperti halnya dalam kebudayaan Yunani dan Eropa modern, konsep “akal” dalam pemikiran Arab juga merambah wilayah pengetahuan. Kata “akal” dalam kamus-kamus bahasa Arab me-miliki arti *al-hajru wa an-Nahyu* (menjegah dan menghalangi). Dalam istilah orang Arab, orang yang berakal adalah orang yang mampu menelaah dan berpikir secara menyeluruh, dan

¹⁸⁷Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî..., h. 38-39

¹⁸⁸History of Islamic Philosophy, (Ed) Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, (London & New York: Routledge, 1996) edisi Indonesia, Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam, buku kedua (Bandung: Mizan, 2003) h. 1440-1441

dari sini dimungkin menyatakan konsep “akal” berkaitan dengan pengeta-huan.

Lebih jauh lagi, karena konsep “akal” dalam pemikiran Arab memiliki hubungan signifikan dengan perilaku tatakrma, seperti ditunjukkan dari makna dasarnya “mencegah dan meng-halangi” sehingga konsep “pengetahuan” di dunia Arab dibangun berdasarkan akhlak. Relasi konsep “akal” dengan etika ini tentu-nya memberi ruang bagi upaya pembuktian implikasi pemikiran epistemologi Al-Jâbirî terhadap pemikiran etikanya, sebagaimana akan dibahas pada bab berikutnya. []

BAB VII

KLASIFIKASI

PENGETAHUAN

A. Pendahuluan

Klasifikasi pengetahuan telah banyak dibuat oleh para filosof, Mutakallimin, hingga kaum sufi untuk memberi pijakan epistemologi yang dibangunnya. Francis Bacon (1561-1626) misal-nya, membuat klasifikasi pengetahuan berdasarkan subjek, yakni daya manusia untuk mengetahui sesuatu. Dari sini Bacon mem-buat klasifikasi pengetahuan menjadi pengetahuan ingatan, pengetahuan khayal dan pengetahuan akal. A.M. Ampere (1773-1836) membuat klasifikasi berdasarkan objek material. Dari sudut pandang objek ini muncul klasifikasi pengetahuan kosmo-logi yang mempersoalkan benda materi dengan ilmu pengetahuan non-material. Auguste Comte (1798-1836) men-dasarkan klasifikasi pada objek material sehingga menemukan klasifikasi pada ilmu pasti, astronomi, fisika, kimia, biologi, dan sosiologi.

Kemudian Wilhelm Windelband (1848-1915) menggolongkan pengetahuan pada kealaman dan sejarah. Keduanya dipan-dang sama lantaran objeknya sama yaitu kenyataan. Perbedaan di antara keduanya terletak pada metode, dimana ilmu alam me-makai metode nomotetis ter-kait dengan nomos atau norma, dan ilmu sejarah menggunakan metode ideografis.

B. Kodifikasi Ilmu Sebagai Sistem Referensial

Adalah sangat urgen untuk membuat ‘kerangka rujukan’ (*al-ithâr al-marjii*) –atau sistem referensial— dimana melalui dan dengan

kerangka itulah segala sesuatu dapat dipandang. Ibarat seorang antariksawan yang ter-bang dengan pesawat ruang angkasa, maka pesawatnya itu baginya disebut sistem referensial. Pandangan antariksawan terhadap bintang, tata surya, dan segala sesuatu yang ada di alam dibatasi oleh ikatan imajinatif yang mengaitkan benda-benda itu dengan pesawatnya. Begitu juga manusia menyerupai sang antariksawan. Setiap orang memiliki kerangka referensial masing-masing yang membatasi hubungan-nya dengan alam. Orang dapat saling memahami dan berhu-bungan satu sama lain, karena mereka hidup dalam kehidupan yang mirip, di dunia dan masyarakat, yang diikat oleh pusat dan ukuran atau kerangka referensial yang sama.

Dalam kaitan dengan Akal Arab ini, “Era Kodifikasi” (*‘Ash al-Tadwīn*) pada pertengahan abad II Hijriyyah diyakini sebagai kerangka referensial bagi pembacaan terhadap kebudayaan Arab-Islam. Tanpa menegasikan keberadaan masa Jahiliyyah dan produknya, begitu juga pengaruh masa Islam awal¹⁸⁹ dalam peradaban Arab-Islam, Al-Jabiri berpendapat bahwa stuktur Akal Arab telah dibakukan dan disistemisasikan pada Era Kodifikasi tersebut.¹⁹⁰

Kerangka referensial “Era Kodifikasi” disinyalir mengikat seluruh cabang kebudayaan Arab-Islam, di samping juga mensis-temasikan beragam produk-produk selanjutnya hingga sekarang. Era Kodifikasi ini pada saat yang sama merupakan kerangka referensial yang membatasi apa “yang sebelum” kita pada tingkat kesadaran Arab. Tentu saja gambaran era Jahiliyyah dan era awal Islam serta sebagian besar era Umayyah dirajut oleh benang-benang yang muncul pada era kodifikasi, dan ia juga merupakan benang yang merangkai gambaran era setelah kodifikasi. Dalam konteks inilah yang disebut Akal Arab tidak lain adalah benang itu, yang membentang kepada apa “yang sebelum” hingga membentuk gambaran dalam kesadaran Arab, dan

¹⁸⁹Jika masa “jahiliyyah” identik dengan kegelapan, maka “Islam” identik dengan cahaya, yakni adanya kejelasan dalam hal relasi dan tanggung jawab serta kejelasan pandangan ke depan. Era Islam ini, terutama setelah hijrah, dipandang benar-benar era dimana bangsa Arab telah keluar dari kegelapan kepada cahaya. Tetapi demikian, masa berikunya terjadi semacam rekonstruksi terhadap era “Jahiliyyah” yang berimplikasi pada pembelaan terhadap “nasionalisme” Arab. Dan kesadaran akan dua era ini (era Jahiliyyah dan Islam awal) mendapat bentuk dan momentumnya pada masa Kodifikasi.

¹⁹⁰Muhammad ‘Ābid Al-Jābirī, *Takwīn...*, h. 61

membentang hingga kepada apa “yang setelah” dan kemudian membentuk realitas pemikiran kultural umum dalam kebudayaan Arab kon-temporer. Dengan demikian signifikansi “Era Kodifikasi” sangatlah nyata bagi penentuan kerangka referensial Akal Arab-Islam.

Al-Dzahabî, sebagaimana dicatat Al-Jabiri, menuturkan:

“Pada tahun 143 Hijriyyah para ulama Islam mulai membu-kukan hadits, fiqh, dan tafsir. Ibn Juraih menulis buku di Mekkah, Imam Malik menulis Al-Muwaththa di Madinah, Al-Auza’i di Syam, Ibn Abi ‘Urubah dan Hamad bin Salmah dan lainnya di Basrah, Muammar di Yaman, Sufyan Tsauri di Kufah. Ibn Ishaq juga menulis buku dan Abu Hanifah menulis dalam bidang fiqh. Setelah itu, Hasyim dan Laits, Ibn Luhai’ah, Ibn Mubarak, Abu Yusuf dan Ibn Wahab. Di samping itu buku-buku tentang bahasa Arab dan sejarah juga dikodifikasikan. Dan sebelum era ini, orang-orang berbicara berdasar hafalan atau mempelajarinya dari catatan-catatan yang tidak teratur.”¹⁹¹

Informasi yang disampaikan Al-Dzahabi ini sangatlah penting bagi sejarawan, terutama bagi kalangan pengkaji epis-temologi Arab-Islam. Dari informasi tersebut dapat dikemukakan dua hal, yakni apa-apa yang dikatakan teks (*mâ yantiqu anhu al-nash/said*), dan apa-apa yang tidak dikatakan dan didiamkannya (*mâ sakata anhu al-nash/never said*). Dari apa yang dituturkan (*mâ yantiqu bihi al-Nash*) oleh Al-Dzahabi adalah sebagai berikut. *Pertama*, Teks tersebut menetapkan tahun 143 Hijriyyah sebagai ‘sejarah awal mula dilakukan kodifikasi dalam Islam.’¹⁹² *Kedua*, teks itu menetapkan tempat-tempat atau kota-kota yang menjadi tempat berlangsungnya kodifikasi, yaitu Makkah, Madinah, Syam, Basrah, Kufah, Yaman, dan ter-masuk Mesir dan

¹⁹¹ Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirī, *Takwīn...*, h. 62-63. Lihat, Jalal al-Din al-Suyuthi, *Tārīkh al-Khulafā’*, ed. Muhammad Abu al-Fadl Ibra-him, Kairo: Dar al-Nahdhah, 1967

¹⁹²Sejarah ini bisa kita terima dengan menambah atau mengu-ranginya beberapa tahun, apabila istilah kodifikasi dipahami sebagai proses yang luas yang berlangsung atas prakarsa negara, diawali dari era Al-Mansur yang memegang kekhalifahan tahun 136 H hingga 158 H, dan yang membentuk kehi-dupan pemikiran dan sosial Arab-Islam selama kira-kira satu abad atau lebih. Era itu kemudian disebut era kodifikasi (*Ash al-Tadwīn*).

Khurasan. *Ketiga*, teks itu juga menun-jukkan proses transmisi ilmu pengetahuan yang berlangsung pada masa sebelumnya.

Ketiga informasi ini sangatlah penting, terutama bagi kalangan sejarawan. Hanya saja, bagi pengkaji epistem-ologis yang lebih penting adalah ungkapan ‘kodifikasi ilmu dan klasifikasi-nya’ (*al-Tadwîn wa al-tabwîb*). Ungkapan ini menjadi lebih penting karena ia merupakan fase terbentuknya “syarat-syarat keabsahan” (*syurût al-shihhah*)¹⁹³ pengetahuan, yakni segala yang tersisa dari kebudayaan Arab-Islam yang terkait dengan unsur-unsur halus dan tersembunyi yang hingga kini tetap mem-pengaruhi pemikiran dalam kebudayaan dunia Islam. Syarat-syarat ini bukan bagian dari ilmu, melainkan merupakan aktifitas ‘pemikiran’ atau akal. Syarat-syarat keabsahan ini kemudian berproses hingga berwujud menjadi ‘himpunan konsep-konsep, persepsi, pandangan dunia, dan mekanisme penalaran yang menentukan secara sadar pikiran orang-orang atau kelompok atau aliran yang berafiliasi dengan kebudayaan Arab, baik tentang alam, manusia, masyarakat dan sejarah.

Dengan demikian syarat-syarat ini –syarat-syarat keabsahan dalam hadits, fiqh, bahasa dan gramatika pada era kodifikasi— merupakan bentuk Akal Arab yang paling jelas. Inilah yang dimaksud oleh Al-Jâbirî sebagai Akal Terbentuk (*al-‘Aql al-Mukawwan/ La raison constituée*) dalam kebudayaan Arab-Islam, suatu akal dalam penampakannya yang paling jelas dan paling kuat unsur-unsur pembentuknya. Dan oleh karena syarat-syarat itu tetap dipegang teguh sampai sekarang di dalam kebudayaan Arab-Islam, paling tidak sebagai sandaran pokok, maka ia menjadi kerangka referensial bagi pemikiran Arab-Islam sejak era kodifikasi hingga sekarang.¹⁹⁴

Dari apa yang dituturkan oleh teks di atas, Al-Jâbirî melihat terbentuknya “syarat-syarat keabsahan” pengetahuan pada kalangan Sunni dalam sistem pemikiran Arab-Islam. Syarat-syarat keabsahan

¹⁹³ Istilah teknis ini muncul dalam pikiran al-Jabiri setelah menimba pengertian “kebudayaan” sebagaimana yang diajukan Edward Herriott, sejarawan dan politikus Perancis (w. 1957), yakni “*mâ yabqâ indamâ yatimmu nisyânu kullah syain*”; segala yang tersisa ketika semuanya terlupakan. Lihat, Muḥammad ‘Âbid Al-Jabiri, *Takwîn...*, h. 38

¹⁹⁴ Muḥammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 64-65

pengetahuan ini dinamakan dengan Akal Bayânî (*al-'Aql al-Bayânî*) atau Sistem Pengetahuan Bayânî (*Nizâm Ma'rifi Bayânî*).

Kemudian dari sisi yang tidak dikatakan teks dan didiamkannya¹⁹⁵ (*mâ sakata anhu al-nash*) memunculkan dua klasifikasi ilmu. *Pertama*, klasifikasi ilmu di kalangan Syi'âh.¹⁹⁶ Pendiaman ini terlihat jelas, ketika sosok Ja'far Ash-Shâdiq, imam Syiah Agung yang wafat tahun 148 H, luput dari pengamatan Al-Dzahabi. Padahal pada masa kehidupan As-Shâdiq telah berlangsung kodifikasi hadits, fiqh dan tafsir dari perspektif Syiah. Ini berarti pada masa Ash-Shâdiq dan berkat pengawasannya telah berlangsung sistemisasi dan teorisasi pemikiran-pemikiran Syiah. Tentunya kita dapat memahami betapa bahayanya pen-diaman ini bagi generasi-generasi berikutnya. Sehingga sisi mendasar dari sejarah pemikiran Arab-Islam akan hilang dari perspektif Sunni, yang nota bene perspektif resmi di sebagian besar negara Arab.¹⁹⁷

Kedua, Aspek lain yang didiamkan dari teks di atas adalah kodifikasi ilmu-ilmu kuno warisan pra-Islam (*'ulûm al-Awâil*), seperti tradisi Hermetisme, Neo-platonisme, dan Persia kuno. Para ahli sejarah menyebutkan bahwa orang Islam pertama yang tertarik dengan ilmu-ilmu kuno (*'ulûm al-awâil*) adalah Khalid bin Yazid bin Muawiyah (w. 85 H/704 M), khususnya tentang kimia, astrologi dan kedokteran. Ilmu-ilmu ini ditransfer dari Iskan-dariyyah melalui penerjemahan oleh sekelompok filosof Yunani yang tinggal di Mesir. Di antara ilmu-ilmu kuno yang diterje-mahkan ke dalam bahasa Arab adalah

¹⁹⁵Signifikansi ini bukan karena ia menyempurnakan teks atau menutup lobang-lobangnya seperti yang diungkap para sejawan ilmu, melainkan karena ia membentuk bagian dari syarat-syarat objektif yang mbingkai latar belakang epistemologis dan ideologis bagi posisi yang menjadi titik tolak penulis teks.

¹⁹⁶Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 66

¹⁹⁷Menurut Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, diamnya Al-Dzahabi terhadap 'kodifikasi dan klasifikasi ilmu' di kalangan Syiah bukan disebabkan oleh kelalaian atau motivasi personal, melainkan karena adanya persaingan yang keras antara kaum Sunni dan Syiah. Di sini pertimbangan otoritas referensial -- suatu otoritas yang membatasi wilayah epistemic ideologis bagi orang-orang Suni secara keseluruhan-- sangatlah penting dan Al-Dzahabi terkait dengan otoritas ini. Hal serupa terjadi dengan diamnya kaum Syiah terhadap 'kodifikasi dan klasifikasi ilmu' yang terjadi di kalangan Sunni. (Lihat, Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 66)

Hermetisme “mistik” sihir (*al-Hermisiyyah* “*al-sirriyyah*” *al-sih-riyyah*).¹⁹⁸

Dari dua hal yang tidak dikatakan oleh teks Al-Dzahabi ini tampaknya Al-Jabiri ingin menunjukkan terbentuknya penge-tahuan pada kalangan yang menjadi rival Sunni, yakni penge-tahuan Irfânî (*al-‘Aql al-‘Irfânî*). Pengetahuan ini mencakup disiplin-disiplin ilmu yang menjadikan ilmu-ilmu kuno pra-Islam sebagai sumber mata air pemikirannya. Ini ditemukan pada tradisi pemikiran Syiah pada umumnya dan terutama kalangan filosof Syi’ah Ismaili, seperti kalangan *Ikhwan al-Shafa*.¹⁹⁹

Ketiga, Termasuk yang didiamkan oleh teks di atas adalah kodifikasi Ilmu Kalam. Kodifikasi ilmu ini nyaris tidak termasuk dalam pengamatan Al-Dzahabi padahal fakta sejarah menunjuk-kan bahwa sebelum sejarah yang ditetapkan oleh Al-Dzahabi, kodifikasi Ilmu ini telah dimulai dan berlanjut pada masa setelahnya. Beberapa karya yang ditulis oleh Washil bin Athâ (w. 131 H), misalnya, cukup menjadi bukti bahwa kodifikasi Ilmu Kalam pada saat itu sudah ada.²⁰⁰

Kodifikasi Ilmu Kalam ini terutama mendapat kema-tangannya dalam tradisi Mu’tazilah. Ini ditandai dengan keseri-usan Al-Mamun terhadap proyek pengaraban (*ta’rib*) warisan-warisan Yunani pada masa itu. Al-Ma’mun mendirikan *Bait Al-Hikmah* di Baghdad pada tahun 830 M sebagai perpustakaan dan institut penerjemahan. *Bait Al-Hikmah* yang dipimpin oleh Yuhanna bin Ishaq (w. 857 M.) dan tak lama kemudian digantikan oleh muridnya, Hunain bin Ishaq (w. 873) adalah Institut terbesar sepanjang sejarah penerjemahan karya-karya logika, sains, filsafat dan kedokteran Yunani.²⁰¹

¹⁹⁸Muhammad ‘Âbid Al-Jâbiri, *Takwîn...*, h. 194

¹⁹⁹Struktur metafisis hermetisme mendapat bentuknya yang sempurna dalam risalah-risalah ikhwan al-Shafâ. Keterkaitannya dengan Hermetisme dapat dilihat dari kandungan risalah Ikhwan al-Shafa yang seringkali menyebut *Hermes-Agadhemon-Phytagoras* (*mutṣallits al-hik-mah*) sebagai rujukan, di samping pandangan mereka tentang *al-Ilah al-Muta’ali*, konsep Tuhan yang tidak disifati dengan sifat apapun. (Lihat, Muhammad ‘Âbid Al-Jâbiri, *Takwîn...*, h. 202)

²⁰⁰Abu al-Farj Muḥammad ibn Ishâk Ibn Nadim, *al-Fahrasât*, (ttt: Tab’ah Falwajjal, tt) h. 251

²⁰¹Majid Fakhri, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, terj. Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2001, h. 9. Lihat pula, Ahmad, Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1997 h. 43

Jika diteliti lebih jauh aktivitas penerjemahan waris-an Yunani ini merupakan kebutuhan bagi diskursus logika yang memperoleh tempat di kalangan komunitas Muslim, terutama semenjak munculnya golongan Mu'tazilah ketika mereka harus mempertahankan aqidah Islam terhadap serangan rivalnya, terutama umat Nasrani. Golongan Mu'tazilah itulah yang mula-mula mengelaborasi filsafat Yunani dengan menggunakan logika Aristoteles.²⁰² Semangat pengadopsian filsafat ini muncul pada awal pertumbuhan ilmu kalam yang sebelumnya didahului dengan semangat kajian nahwu dan fiqh, yaitu dengan pengalih bahasaan buku-buku filsafat, terutama filsafat Aristoteles.

Sementara itu, di Baghdad telah banyak bersinggungan dengan filsafat Yunani. Menurut Ibnu Nadim, pada masa kekuasaan Al-Makmun; (811-833 M.) banyak sekali pengalih bahasaan tulisan Aristoteles. Ini tentunya merupakan awal gerakan keilmuan yang menduduki posisi puncak dalam pengalih-bahasaan filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab.²⁰³ Dari sini kemudian al-Jabiri menangkap belakunya "syarat-syarat keabsahan" *Burhânî (al-Aql al-Burhânî)* yang kemudian memunculkan klasifikasi pengetahuan Burhânî. Dari paparan ini, Al-Jâbirî mengklasifikasi pengetahuan dalam kebudayaan Arab-Islam ke dalam tiga klasifikasi; (1) pengetahuan bayânî (*'ulûm al-bayân*); (2) pengetahuan irfânî (*'ulûm al-'irfân*); (3) pengetahuan burhânî (*'ulûm al-burhân*).

1. Pengetahuan Bâyanî

Bayâni dalam bahasa Arab berarti penjelasan (*explanation*), menyingkap dan menjelaskan sesuatu. Yakni, menjelaskan maksud suatu pembicaraan dengan menggunakan lafadh yang paling baik. Para ahli ushul fiqh mengartikan bayân dengan upaya menyingkap makna dari suatu pembicaraan serta menjelaskan hal-hal tersembunyi dari pembicaraan tersebut. Dengan kata lain, bayân merupakan upaya mengeluarkan suatu ungkapan dari keraguan hingga menjadi jelas dan terang.

²⁰²Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, USA: The New American Library, Inc., 1970, h. 305

²⁰³Subkhi Shalih dan Farid Jabr, *Falsafah al-Fikr al-Dînî, Bain al-Islam wa Masihiyyah*, Vol I, cet. 1, Beirut: Dar al-Ilmi li al-Malayiyyin, 1967 h. 75-76

Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî memaknai bayân secara leksikal-etimologis, dengan mengacu kepada *Lisân al-Arab* karya Ibn Mandzur, yang mengandung beragam arti, yaitu (1) kesinambungan (*al-wasl*); (2) keterpilahan (*al-fasl*); (3) jelas dan terang (*al-zhuhûr wa al-wudûh*); dan (4) kemampuan membuat terang dan jelas (*al-idzhar*).²⁰⁴ Dari beragam arti ini, apabila disusun secara hirarkis dilihat dari metode (*manhaj*) dan visi (*ru’yah*), maka sebagai metode *al-bayân* berarti kesinambungan dan keterpilahan (*al-wasl wa al-fasl*), dan sebagai visi *al-bayân* berarti jelas dan membuat jelas (*al-dzuhur wa al-idzhar*).²⁰⁵

Secara terminologis, kajian *bayâni* terbagi dua, yaitu aturan-aturan penafsiran wacana (*qawânin al-tafsîr al-khitâbî*) dan syarat-syarat memproduksi wacana (*syurûṭ intâj al-khithâbî*). Penetapan makna *bayân* secara ilmiah ini menandai tahapan baru, yang tidak saja dipahami sebagai penjelasan semata (*al wudûh wa al-idzhâr*), tetapi juga sebagai suatu epistemologi keilmuan yang “definitif”. Hal ini seiring dengan perkembangan turâts Arab-Islam dimana terjadi peralihan dari budaya lisan ke budaya tulisan, atau menurut Al-Jâbirî, dari proses ketidaksadaran dan tidak direncanakan (*al-lâ’i*) menuju kondisi disadari (*al-wa’î*), atau dari budaya bersifat awam menuju budaya akademis.²⁰⁶

Proses peletakan aturan-aturan penafsiran wacana ini untuk pertama kalinya dilakukan oleh Muhammad bin Idrîs asy-Syâfi’î (w. 204 H) dan kemudian diklaim sebagai peletak dasar aturan-aturan penafsiran wacana bayânî.²⁰⁷ Ditangan asy-Syâfi’î hukum-hukum bahasa Arab dijadikan acuan untuk menafsirkan teks-teks suci, terutama hukum qiyâs, yang dijadikan sebagai salah satu sumber penalaran yang absah untuk memaknai persoalan-persoalan agama dan kemasyarakatan. Dalam konteks ini, asy-Syâfi’î meletakkan *al-Ushûl al-Bayâniyyah* sebagai faktor penting dalam aturan penafsiran wacana yang terbagi kepada lima tingkatan. Yakni, (1) *bayân* yang tidak membutuhkan penjelasan; (2) *bayân* yang beberapa bagiannya membutuhkan penjelasan al-Sunnah; (3) *bayân* yang keseluruhannya

²⁰⁴Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabî*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1992., cet. IV, h. 14

²⁰⁵Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 15

²⁰⁶Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 14

²⁰⁷Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 22

bersifat umum dan membutuhkan penjelasan dari al-Sunnah; (4) *bayân* yang tidak terdapat dalam al-Qur'an namun terdapat dalam al-Sunnah; dan (5) *bayân* yang tidak terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, yang kemudian memunculkan qiyâs sebagai metode ijtihad.²⁰⁸

Asy-Syafii, kemudian menetapkan rumusan fundamental mengenai empat prinsip dasar hukum Islam, yakni al Quran, al-hadith, ijma' dan qiyâs. Inilah kerangka berpikir yang menjadi basis terpenting dari pengetahuan *bayânî*. Sumbangan Asy-Syafi'i ini dipandang sangat berharga, terutama tentang penetapan al-hadits sebagai teks kedua yang berfungsi sebagai *musharri* (penetap hukum). Karena peranannya itulah, asy-Syâfi'i menda-pat gelar sebagai *Nasîr al-Sunnah* (Penolong as-Sunnah).²⁰⁹ Sumbangan lain yang tak kalah pentingnya adalah perannya dalam mengikat erat ruang gerak *ijtihad* (ijma' dan qiyâs) dengan nash al Quran dan al-hadits. Sumbangan ini mengokohkan geliat *bayânî*, karena ijtihad sebagai aktivitas intelektual senantiasa berdasar kepada teks, bertolak dari teks atau bersandar kepada teks.²¹⁰ Pada periode ini, seperti dikatakan Syahrûr, penulis buku *al-Qira'ah al-Mu'âshirah*, menandai kematangan ilmu hadîts yang merupakan babak baru dominasi *naql* atas *'aql*.²¹¹

Upaya yang dilakukan oleh asy-Syâfi'i ini kemudian diteruskan oleh al-Jâhidz (255 H). Menurut Al-Jâhidz, upaya yang dilakukan asy-Syâfi'i baru dalam tahap memahami teks (*al-fahm*) dan belum mencapai tingkatan "membuat orang paham" (*al-ifhâm*). Di sini al-Jâhidz memasukkan unsur pedagogik dalam *al-bayân*, sehingga unsur pendengar dilibatkan. Bagi al-Jâhidz, untuk mendapatkan makna yang tepat perlu diterapkan syarat-syarat dalam pengambilan kesimpulan, yaitu (1) *bayân* dengan mensya-ratkan kefasihan ucapan; (2) *bayân* dengan seleksi huruf dan lafadz; (3) *bayân* dengan makna terbuka, dan (4) *bayân* dengan syarat keindahan.²¹²

²⁰⁸Muhammad 'Abid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 22-24

²⁰⁹Lihat, Nasr Hâmid Abû Zayd, *Al-Takfir fî zamân al-Takfir*, Kairo: Sina li an-Nasyr, 1995 h. 149

²¹⁰Muhammad 'Abid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 23

²¹¹Muhammad Syahrûr, *Dirâsât Islâmiyyah Mu'âshirât fî al-daw-lah wa al-mujtama'*, Damaskus: Al-Ahali li an-Nasyr, 1994 h. 217-223

²¹²Muhammad 'Abid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 26-31

Perkembangan selanjutnya, Ibn Wahb,²¹³ penulis buku *al-Burhân fî wujûh al-bayân* menambahkan pemahaman dengan merumuskan *bayân* dari sisi tingkat kepastiannya. Ia menyebutkan empat tingkat *bayân*, yakni (1) penjelasan sesuatu dengan menu-njuk bentuk materi pernyataannya (*bayân bi al-i'tibâr*); (2) penjelasan sesuatu dengan pemahaman hingga meyakinkan dirinya sendiri (*bayân bi al-i'tiqâd*); (3) penjelasan sesuatu dengan redaksi lisan (*bayân bi al-'ibârat*); dan (4) penjelasan sesuatu dengan redaksi tulis (*bayân bi al-kitâb*).²¹⁴

Berdasarkan analisis sosio-historis perkembangan Akal Arab di atas, Muḥammad 'Âbid Al-Jâbirî menggunakan istilah *bayân* sebagai nama “struktur berpikir” (episteme), yang menurut rekontruksinya, menguasai gerak budaya bangsa Arab-Islam yang didasarkan kepada keyakinan keagamaan dan dibangun berdasar-kan nash, ijma' dan ijtihad. Representasi “struktur berpikir” ini dijumpai dalam disiplin ilmu Fiqh (jurispundensi), Kalâm (teologi), Nahwu (grammar), Sharaf (morfologi), dan Balâghah (keindahan bahasa). Pengetahuan-pengetahuan ini menjadikan ilmu bahasa Arab sebagai tema sentralnya,²¹⁵ dimana masing-masing disiplin keilmuan ini terbentuk dari satu sistem kesatuan yang mengikat basis-basis penalarannya, yakni faktor bahasa.

2. Pengetahuan Irfânî

Ada dua kata yang dirujuk sebagai padanan kata *irfân*, yang keduanya serupa tapi tak sama. Pertama adalah kata “*Gnose*” (*gnosis*) yang berarti “pengetahuan intuitif tentang hakikat spriritual yang diperoleh tanpa proses belajar.”²¹⁶ Sedangkan yang kedua adalah “*Gnostik*” dikhususkan kepada pengetahuan ten-tang Allah yang dinisbahkan kepada “*Gnostikisme*”, sebuah aliran kebatinan yang muncul abad 2 Masehi.²¹⁷

²¹³Nama lengkapnya Abu al-Husain Ishâq bin Ibrahim bin Sulaiman bin Wahb. Ia merupakan generasi setelah Al-Jâhizh dan diperkirakan hidup sampai pertengahan abad empat hijriyyah.

²¹⁴Muḥammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 34-40

²¹⁵Muḥammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 333

²¹⁶Hasan S. Al-Karmi, *Al-Mughni al-Akbar*, Beirut: Librarie du Liban, 1988 h. 517

²¹⁷Muḥammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 254

Menurut Murtadha Muthahhari, ada beberapa pendapat yang muncul tentang asal-muasal pengetahuan *'irfân*. Ada yang berpendapat sebagai disiplin keilmuan yang lahir dan ber-kembang dalam lingkup kebudayaan Islam. Ada yang berpendapat sebagai reaksi orang-orang Persia terhadap Islam dan orang-orang Arab. Ada juga yang menganggapnya secara menyeluruh sebagai hasil karya Neo-Platonisme, yang merupakan campuran ide-idea Plato, Aristoteles dan Pythagoras, yang dipengaruhi oleh *gnostikisme* Iskandariyyah serta pandangan-pandangan dan kepercayaan-kepercayaan Yahudi dan Kristen.²¹⁸

Ada juga yang berpendapat, bahwa *irfân* dilahirkan oleh kaum Muslim yang menemukan prinsip-prinsip, dasar-dasar, dan inspirasi orininal dalam Islam. Dengan mengambil bahan dari Islam, pengetahuan *irfan* berusaha memberikan satu struktur dengan merancang aturan-aturan dan prinsip-prinsip tertentu dan di dalam ini proses ini ia juga dipengaruhi oleh aliran-aliran dan paham-paham dari luar, terutama gagasan skolastisisme dan filsafat, terutama mazhab *Iluminasionis (isyârâqiyyah)*.²¹⁹ Dari beberapa pendapat ini, tampaknya Al-Jâbirî cenderung menyandarkan *irfân* kepada “gnostik” yang dikhususkan kepada “gnostikisme.”

Sebagai aktivitas pengetahuan, *irfân* adalah sesuatu yang dikatakan oleh para pemeluknya sebagai *al-Kasyf* (ketersingkapkan, *unveiling*,) ilham, *'ayân* (intuisi) atau *isyârâq*.²²⁰ Dalam pada ini, Muthahhari membagi *irfân* pada dua cabang; *irfân* praktis dan teoritis. Aspek praktis *irfân* melukiskan dan menjelaskan hubungan dan segenap pertanggungjawaban manusia dengan dirinya, dunia dan Tuhan. Di sini *irfân* mirip dengan etika (*akhlak*), yang kedua-duanya merupakan ilmu-ilmu praktis. Ajaran praktis *irfân* juga disebut perjalanan ruhani (*sayr wa al-sulûk*), yang berarti “pengembaraan dan perjalanan.” Di sini seorang salik yang ingin mencapai kebenaran

²¹⁸Murtadhâ Muthahharî, *An Introduction to 'Irfân* (Part 1) dalam Jurnal Al-Tawhîd, Vol. IV. No, 1, 1986. Edisi bahasa Indonesia dari artikel ini diterjemahkan oleh Suwardjo Muthary dalam Al-Hikmah, Jurnal Studi-studi Islam, No. 5 Maret-Juni 1992, h. 114-124

²¹⁹Murtadhâ Muthahharî, *An Introduction to 'Irfân...*, h. 114-124

²²⁰Muhammad Aunul Abid Syah dan Sulaiman Mappiase, Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik Al-Jâbirî, dalam *Islam Garda Depan*, Bandung: Mizan, 2001 h. 316

sebagai tujuan tertinggi kemanusiaan –yakni *tawhîd*— harus tahu tempat pendakian, *ahwâl* dan *maqâmât* yang mesti dila-lui.²²¹

Senada dengan Muthahhari, pencapaian kebenaran itu, kata Al-Ghazâli, mutlak harus melalui *ma'ûnah* (bantuan) Allah berupa hidayah. Inilah pandangan sufistik Al-Ghazali yang cenderung menafikan kebenaran selain kebenaran Tuhan. Oleh karena itu, pencapaian kebenaran yang absolut dapat dicapai melalui pendekatan diri kepada Allah Azza wa Jalla, melalui *kasyf*. Dari pandangan ini, Al-Ghazali –seperti juga Muthahhari-- menegaskan bahwa sumber utama ilmu adalah Allah, dan tidak ada kebenaran lain di dunia ini yang hakiki, kecuali kebenaran yang bersumber dari Allah, baik tertulis (melalui kitab suci) maupun tidak tertulis (alam dan sekitarnya).

Inilah pandangan *monokhotomik* al-Ghazali, yang tidak memisahkan antara satu dengan yang lainnya. Dari pandangan ini dapat dideskripsikan bahwa ilmu *mukâsyafat* bersumber langsung kepada Allah. Itulah ilmu yang hanya untuk mengetahui apa yang perlu diketahui dan tidak perlu diamalkan. Ilmu ini berbeda dengan ilmu yang menjadi lawannya, yakni ilmu *mu'âmalah*, yang dapat ditulis secara sistematis dan berhubungan dengan kata-kata, yakni hal-hal yang dapat dipelajari dari orang lain.²²² Al-Ghazali menulis:

“Ilmu terbagi dua; ilmu bathiniyyah (*mukâsyafah*) dan ilmu lahiriyah (*mu'âmalah*). Yang pertama adalah ilmu yang dicapai secara langsung atas petunjuk Allah dan yang disebut terakhir adalah ilmu yang diusahakan atau diper-oleh atas dasar komunikasi dengan sesama manusia, namun secara tidak langsung berasal dari Allah. Dari ilmu *mu'âmalah* terbagi lagi menjadi ilmu syariah, yakni ilmu yang berkaitan langsung dengan pemahaman aturan, hukum Allah yang tertuang dalam ajaran Islam; dan ilmu *ghairu syar'îah*, yaitu ilmu yang berkaitan dengan pengkajian manusia terhadap apa-apa yang ditangkapnya langsung dari ayat-ayat alamiah.”²²³

²²¹Muthahhari, *An Introduction to 'Irfân...*, h 116

²²²Ali Issa Utsman, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, alih bahasa Johan Smitt dan Anas Mahyuddin Yusuf, Bandung: Pustaka, 1987 h. 68

²²³Abu Hâmid al-Ghazali, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, Volume I, (Ed.) Badawi Thabanah Mesir: Dar ihyâ al-Kutub al-Arabiyyah Isa al-Bâby al-Halabî wa syirkati, 1957 h. 17

Adapun *irfân* teoritis berurusan dengan ontologi, membicarakan Tuhan, dunia dan manusia. Aspek *irfân* ini menyerupai filsafat teologis (*falsafeh-ye ilahi*, dalam istilah Muthahhari), yang juga berusaha untuk menggambarkan tentang wujud. Seperti halnya filsafat teologis, *irfân* juga membatasi subjeknya, prinsip-prinsip dan problem-problem pokok. Hanya saja perbedaannya, jika filsafat menyandarkan argumennya pada prinsip-prinsip rasional, maka *irfân* mendasarkan deduksi-deduksinya pada prinsip-prinsip yang ditemukan melalui pengalaman mistik (*kasyf*) dan untuk menerangkannya kembali kepada bahasa akal.²²⁴

Dalam bahasa Arab istilah *irfân* –yang berasal dari kata *irfân* dan merupakan bentuk mashdar dari kata '*arafa*, yang semakna dengan *ma'rifat*-- menunjuk pengetahuan yang ber-hubungan dengan pengalaman atau pengetahuan langsung dengan objek pengetahuan. Hal ini terkait dengan pengetahuan tentang Tuhan (kakikat Tuhan) yang tidak diketahui melalui bukti-bukti empiris-rasional, tetapi harus melalui pengalaman langsung. Kalangan *irfâniyyun* menyebutnya sebagai ketersing-kapan lewat pengalaman intuitif akibat persatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui (*ittihad al-'ârif wa al-ma'rûf*).

Beragamnya terma *irfân* di atas menunjukkan luas-nya cakupan pengetahuan ini yang menurut Al-Jâbirî, terdiri dari ilmu tasawuf, pemikiran syi'ah, filsafat Isma'iliyyah, tafsir al Qur'an esoterik, filsafat illuminatif, kimia, farmasi, botani antropologi, sihir, jimat, dan ilmu astrologi.²²⁵ Pembagian ini didasarkan kepada sistem pengetahuan *al-kasyf wa al-wishâl*, (saling menarik) dan *tajadub wa tadâfu'* (saling tolak) sebagai metodenya. Tentang ini akan dibahas lebih mendalam dalam pembahasan metodologi *irfâni*.

3. Pengetahuan Burhânî

Dalam bahasa Arab, *al-burhân* berarti argumen (*al-hujjah*), dalil yang jelas (*al-bayyinah*) yang dalam bahasa Inggris dikenal dengan *demonstration* (berasal dari akar kata Latin: *demonstratio*, yang berarti memberi isyarat, sifat, keterangan, dan penjelasan.

²²⁴Muthahhari, *An Introduction to 'Irfân...*, h. 118

²²⁵Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 333-334

Secara sederhana, *al-burhân* berarti aktivitas berpikir yang dapat menetapkan kebenaran proposisi (*qadîyah*) melalui pendekatan deduktif (*al-istintâj*) dengan cara mengaitkan proposisi satu dengan yang lain yang telah terbukti secara aksiomatik. Atau, secara aktivitas kognitif, *burhânî* adalah inferensi rasional (*istidlâl istintâjî*), yaitu penggalan premis-premis yang menghasilkan kongklusi yang bernilai.

Adalah Aristoteles orang pertama yang membangun sistem pengetahuan *burhânî* yang populer dengan logika mantik yang meliputi persoalan Tuhan, alam dan manusia.²²⁶ Aristoteles sendiri menyebut logika itu dengan metode analitik. Analisis ilmu atas prinsip dasarnya, baik preposisi *hamliyyah* (categorical proposition) maupun *syartiyyah* (hypothetical proposition), pada hakikatnya adalah alat untuk mencapai tujuan berupa aturan-aturan untuk menjaga kesalahan berpikir.

Wilayah yang menjadi obyeknya meliputi 10 persoalan substansi, yang pertama dan yang sembilan adalah aksiden dengan segala derivasinya; kuantitas (panjang), kualitas, hubungan (*idhâfah*), tempat atau ruang, waktu, kepemilikan, fiil (*pastî*), infi'âl (*affectif*), atau ilmu pengetahuan.²²⁷ Adapun kecakapan untuk berpikir dalam penalaran biasanya dibedakan menjadi dua kegiatan, yaitu *analitika* dan *dialektika*. Analitika dipakai untuk menyebut cara penalaran dan argumentasi yang berdasarkan pada pernyataan-pernyataan yang benar, sedangkan *dialektika* mencakup cara penalaran dan argumentasi berdasarkan dugaan atau pernyataan yang tak pasti kebenarannya.²²⁸

Sedangkan *burhânî* adalah aktivitas berpikir secara mantiqi yang identik dengan silogisme atau *qiyâs al-jam'i* yang tersusun dari beberapa proposisi.²²⁹ Dengan demikian, *burhânî* menekankan tiga syarat; (pertama), mengetahui terma perantara yang menjadi *illat* bagi kesimpulan; (kedua), keserasian hubungan relasional antara terma-terma dan kesimpulan, antara terma perantara dan kesimpulan-kesimpulan sebagai sistematika qiyas; (ketiga) *natijah*

²²⁶Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 384-385

²²⁷Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 386

²²⁸Ali Mudhofir, *Kamus Istilah Filsafat*, Yogyakarta: Liberty, 1992 h. 9

²²⁹Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 385

(kesimpulan) harus muncul secara otomatis dan tidak mungkin muncul kesimpulan lain.²³⁰

Klasifikasi Ilmu-ilmu

‘Ulûm al-Bayânî	‘Ulûm al-‘Irfânî	‘Ulûm al-Burhânî
Nahwu-Sharaf	Tasawuf	Logika
Balaghah	Filsafat Ismai-liyyah	Matematika
Fiqh	Filsafat Syi’ah	Ilmu Alam
Kalam	Tafsir Quran bathini	Metafisika
Ushul Fiqh	Filsafat Iluminasi	
	Kimia-Farmasi	
	Botani-astrologi	
	Sihir dan jimat	
	Astrologi	

Dari ilustrasi di atas dapat dipahami bahwa ilmu-ilmu burhânî ini mencakup logika sebagai unsur utamanya, kemudian ilmu matematika, ilmu alam (dengan berbagai cabangnya), ilmu ketuhanan, dan bahkan ilmu metafisika, yang didasarkan kepada sistem pendekatan empiris dan penarikan kesimpulan secara rasional sebagai metodenya. Dan demikian ilmu ini disebut dengan pengetahuan rasional yang didasarkan kepada premis-premis rasional (*al-ma’qûl al-‘Aqlî*).²³¹

Jika dibandingkan dengan kedua epistemologi yang lain, bayânî dan irfânî, dimana bayânî menjadikan teks, ijma’ dan ijtihad sebagai otoritas dasar dan bertujuan untuk membangun konsepsi tentang alam untuk memperkuat akidah Islam, sedangkan irfânî

²³⁰Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 394

²³¹Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 333-334

menjadikan *al-kasyf* sebagai jalan untuk memperoleh pengetahuan sekaligus mencapai maqam bersatu dengan Tuhan. Maka, *burhânî* lebih bersandar kepada kekuatan natural manusia berupa indra, pengalaman, dan akal di dalam mencapai pengetahuan. Pada titik ini, klasifikasi yang dibuat oleh Al-Jâbirî dipandang telah mencakup segenap lapangan keilmuan yang ada. []

BAB VIII

SUMBER-SUMBER PENGETAHUAN

A. Sumber Pengetahuan Bayânî

1. Bahasa Arab

Sebagaimana telah disebutkan bahwa pengetahuan *bayânî* mencakup disiplin-disiplin ilmu yang menjadikan ilmu bahasa Arab sebagai tema sentralnya. Ini berarti, sistem keilmuan *bayânî* terbentuk dari satu sistem kesatuan yang mengikat basis-basis penalarannya, yakni faktor bahasa. Adalah Herder (1733-1803), seorang pemikir Jerman yang telah menetapkan hubungan signi-fikan antara bahasa dan pemikiran. Menurut Herder, dunia pemikiran tidak dapat disangkal sebagai memiliki hubungan yang erat dengan bahasa yang melingkupinya. Maka, sistem kebahasaan apapun (kosa kata-struktur-gramatika) disinyalir mempengaruhi cara pandang penuturnya terhadap alam, cara manusia berhubungan dengan alam serta cara manusia berpikir.²³²

Pengetahuan *bayânî* atau pengetahuan yang berpangku pada bahasa dan teks ini memiliki kaitan erat dalam sejarah budaya dan tradisi pemikiran Arab-Islam. Sebagaimana dimaklumi, bangsa Arab sangat mengagungkan bahasanya sedemikian rupa. Mereka mampu menguasai bahasa Arab dan menaikkannya sampai tingkatan ekspresi *bayânî* yang membedakan mereka dari yang lain. Tak pelak, kemampuan penguasaan bahasa Arab ini memunculkan istilah “*ajam*” bagi selain bangsa Arab, yang berarti orang yang tidak jelas bicaranya.

²³²Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 76-77

Sebaliknya orang-orang Arab sangat fasih dan karenanya mereka menamainya dengan “*al-hayâwân al-‘ajmi*” (binatang-binatang yang fasih).

Penghormatan terhadap bahasa Arab ini, terlebih lagi setelah bahasa Arab diyakini sebagai bahaya wahyu. Sebab, Al Quran adalah “*lisânun ‘Arabiyyun mubîn*”²³³, dan karenanya pakar Ushul al-Fiqh menetapkan “bahasa Arab adalah bagian esensi dari esensi al Quran” (*al-‘Arabiyyah juz’u mâ-hiyâtuhû*)²³⁴ Oleh karena itu, cukup beralasan jika dikatakan bahwa determinasi historis awal-mula peradaban Islam adalah sinergi bahasa dan agama.²³⁵ Begitu juga, dapat dikatakan bahwa awal mula aktivitas ilmiah yang mewarnai budaya Arab-Islam berupa penghimpunan bahasa Arab dan peletakan dasar-dasar tata kebahasaannya seiring dengan upaya membangun “rasionalisme-keagamaan Arab” (*al-ma’qûl al-dînî al-‘Arab*) dengan produk intelektualnya, yaitu ilmu kebahasaan dan ilmu agama. Keilmuan semacam ini oleh Hassan Hanafi dikelompokkan sebagai pengetahuan *naqliyyah* murni dan *naqliyyah-aqliyyah*.²³⁶

Tentunya, iklim ilmiah semacam ini melahirkan komunitas intelektual yang menempati posisi otoritatif dalam bidang keilmu-annya. Mereka adalah kalangan ulama *bayânî*, yang berperan menguraikan ilmu-ilmu Arab-Islam, seperti Nahwu, Fiqih, dan Kalâm yang menjadi lokomotif bagi formulasi keilmuan *Naqliyyah* murni dan *Naqliyyah-‘Aqliyyah*.

2. Teks (Nash)

Sumber lain yang menentukan lahirnya pengetahuan *bayânî* adalah *nash*. Dalam *Lisân al-‘Arab*, kata “nash” (teks) berarti *al-zhuhûr* atau *al-inkisyâf*.²³⁷ Dari makna linguistik ini, kita men-dapatkan arti

²³³QS. An-Nahl:103; Thâha: 113; Yûsuf: 2; al-Ahqâf: 12; as-Syûra: 7.

²³⁴Syaikh Muhammad al-Khudhari, *Ushul Fiqh*, Kairo: Mathbaah Al-Istiqamah, 1938 h. 204

²³⁵Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 75

²³⁶Hassan Hanafi, *Dirâsât Falsafiyah*, Kairo: Maktabah Anjilo, 1987 h. 156

²³⁷Ibn Mandzûr memaknai nash dalam tiga tingkatan, sebagai berikut:

Yang pertama, arti *nash* dari pendekatan indrawi (*hissiyyah*), yang kedua arti *nash* dari pendekatan makna kata (*maknawi*); dan yang ketiga arti nash secara termi-nologi (*istilâhî*).

yang cukup jauh dengan arti terminologinya. Asy-Safi'i mendefinisikan *nash* sebagai tifikal dari retorika.²³⁸ Artinya, apa-apa yang ditentukan oleh Allah Swt. atas makhluk-Nya, seperti diwajibkannya shalat, zakat, puasa, naik haji, diharamkan-nya zina, khamr, dan sebagainya. Kadangkala satu ayat, seperti tentang puasa (QS. 2:183) menerangkan puasa secara umum, kemudian diterangkan dengan hadits bahwa yang dimaksud adalah puasa Ramadhân yang jumlah harinya tiga puluh atau dua puluh sembilan hari.²³⁹ Di sini, *nash* menurut Asy-Syâfi'i, masih berkisar pada makna *linguistik*, dan belum mencapai batasan terminologi.

Para ulama fiqh modern melebarkan arti kata *nash* dengan al-Quran, sehingga ketika disebut kata-kata “*nash*”, maka yang dimaksud adalah teks al-Qur'an. Kemudian ketika al-Quran memerintahkan umat Islam untuk taat kepada Rasulullah, maka yang terbetik dibenak para sahabat adalah kepatuhan terhadap apa yang disampaikan oleh Rasulullah Saw. atas wahyu yang diturunkan kepada-danya. Sampai sini makna *nash* dipahami dengan teks al-Qur'an dan al-hadits.

Berbeda dengan pengertian di atas, Ali Harb, seorang pe-mikir asal Lebanon, memberikan makna yang lebih luas terhadap “*nash*” hingga memasukkan semua teks dan konsep yang berse-rakan di muka bumi sebagai sebuah *nash*. Ali Harb, memahami *nash* tidak sebatas *nash syar'i*, seperti al-Quran dan al-Hadîts, tetapi mencakup *nash falsafi*, ataupun *nash-nash* lainnya.²⁴⁰ Dari pemaknaan yang luas seperti ini cukup dimaklumi jika Ali Harb menyamakan *nash Nabawi* (al-hadits, yang nota bene memiliki otoritas kedua dalam Islam) dengan *nash falsafi* yang tidak punya otoritas hukum sama sekali dalam Islam.²⁴¹

Yang ingin ditegaskan di sini, terlepas dari kontroversialnya konsep Ali Harb, adalah bahwa *nash* merupakan lapangan pengetahuan, sumber pengetahuan yang istimewa, sekaligus merupakan lahan kreativitas berpikir kritis. Klaim tentang teks sebagai otoritas referensial ini dapat dilihat dari pernyataan dan Imam Syâfi'i (w. 204

²³⁸Redaksi Asy-Syâfi'i, sebagai berikut: ((البيان انماط الرأس على النص))

²³⁹Imam Syâfi'i, *Al-Risâlah...*, h. 27-28

²⁴⁰Ali Harb, *Naqd al-Nash*, Beirut: Al-Markaz al-'Arabi, 1993 h. 11

²⁴¹Ali Harb, *Naqd al-Nash...*, h. 11

H),²⁴² dan Abu Hasan Al-Asy'ari (w. 260-324 H),²⁴³ dua tokoh yang menjadi lokomotif pengembangan ilmu-ilmu bayâni.

3. Konflik Sunni-Syiah

Pengetahuan *bayânî* juga bersumber dari konflik yang terjadi antara Sunni dan Syiah. Mungkin ini kedengarannya klise, tetapi fakta munculnya ilmu kalam sebagai bagian dari ilmu-ilmu *bayânî*, disadari ataupun tidak, sesungguhnya berakar pada konflik yang tersisa antara dua kelompok di atas.

Adalah hal aneh jika masalah “kekhilafahan” dalam Islam yang merupakan masalah yang pertama kali muncul dalam sejarah pemikiran Arab-Islam dan menjadi dasar lahirnya ilmu Kalam, justru merupakan persoalan yang terabaikan dalam sistem teori. Pertanyaannya, mengapa teoritisasi khilafah terjadi pada waktu belakangan, padahal ia merupakan titik tolak kajian dalam akidah?

Yang perlu dicermati, bahwa teoritisasi tentang khilafah, baik yang dilakukan oleh Syi'ah maupun Ahl al-Sunnah, tidaklah muncul kecuali lebih satu abad kemudian setelah ada masalah pemerintahan Islam. Teoritisasi ini muncul kira-kira abad 2 H, bersamaan dengan

²⁴²Imam Asy-Syâfii telah menetapkan aspek-aspek *bayân* dalam wacana al Quran dan membaginya menjadi lima. *Pertama*, titah yang dijelaskan oleh Allah untuk makhluk-Nya secara tekstual yang tidak membutuhkan *takwil* atau penjelasan karena telah jelas dengan sendirinya. *Kedua*, titah yang dijelaskan oleh Allah kepada makhluk-Nya secara tekstual namun membutuhkan penyempurnaan dan penjelasan, dan fungsi ini dipenuhi oleh Nabi. *Ketiga*, titah yang ditetapkan dalam Kitab-Nya dan titah ini dijelaskan oleh nabi-Nya. *Keempat*, sesuatu yang tidak disebutkan dalam al Qur'an namun dijelaskan oleh Nabi sehingga memiliki kekuatan sebagaimana titah sebelumnya, sebab dalam kitab-Nya Allah memerintahkan agar mentaati rasul-Nya. *Kelima*, apa yang Allah telah mewajibkan kepada hamba-hamba-Nya untuk berjihad, dan cara untuk sampai ke sana adalah dengan memahami bahasa Arab, membangun pemikirannya berdasarkan *qiyas*, dan menganalogikan suatu kasus yang tidak ada ketentuannya dalam teks kepada “keputusan hukum yang telah ada” yang didasarkan kepada teks, khabar atau *ijma`*. Oleh karenanya, kata Asy-Syâfii, tidak ada seorang pun berhak mengatakn tentang halal dan haramnya sesuatu, kecuali dari perspektif ilmu, yakni dari informasi al Quran, sunnah, *ijmak* dan *qiyas*. (Lihat kembali, Muḥammad 'Abid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 22-24)

²⁴³Dalam bukunya *al-Ibânah*, Abu Ḥasan al-Asyari, mengatakan, “perkaatan yang kami kemukakan, agama yang kami anut adalah berpegang kepada Kitab Allah dan Sunnah Nabi Muhammad, dan apa yang diriwayatkan dari para sahabat dan tabiin dan imam-imam hadits. Dengan berpegang kepada semua itu kita akan terjaga dari kesalahan.” (Lihat, Abu Ḥasan Al-Asy'ari, *Al-Ibânah...*, h. 20)

awal era kodifikasi. Syi'ah yang menjadi pelo-por teoritisasi khilafah membangun pandangannya berdasarkan teks (baca: wasiat Nabi), yang kemudian diperkuat dengan argumen akal. Bagi mereka, wasiat Nabi kepada Ali bin Abi Thalib adalah fakta, dan karenanya tidak masuk akal jika Nabi membiarkan masalah ini dalam kekacauan dan tidak meninggalkan wasiat.

Sementara itu kalangan *Ahl Sunnah* tidak memiliki landasan metodik-teoritis untuk membicarakan masalah khilafah, dan karenanya mereka menggunakan metode ahl al-Hadits untuk menentang teori Syiah. Kalangan ahl Sunnah berlandung kepada sejarah untuk menetapkan bahwa khilafah didasarkan kepada pemilihan, dan bukan teks (wasiat). Dengan demikian, kalangan ahl al-Sunnah berlandung kepada *atsar* –yang menurut mereka menempati posisi teks—untuk menetapkan keharusan dilakukannya “pemilihan”. Sebaliknya, Syiah berlandung kepada *ra'yu* untuk menetapkan keharusan adanya teks (wasiat).

Dalam konteks ini, kegeniusan Asy-Syafi'i terasa sangat signifikan dalam memberi warna bagi peletakan “kaidah-kaidah metodik” untuk pemikiran politik Sunni. Ia membatasi ushul kepada empat hal; al Qur'an, al-Sunnah, ijma', dan qiyâs. Kaidah-kaidah metodik yang dibuat Asy-Syafi'i terlihat sangat jelas, ketika dalam masalah khilafah –dimana tidak ada teks dari al Qur'an dan al Hadits— maka ijma' dan qiyas menjadi landasan yang menentukan pandangan Ahl Sunnah terhadap khilafah. Segera kalangan Ahl al-Sunnah menetapkan konsep “imâmah” yang didasarkan kepada “pemilihan” dan bukan teks, melalui konsensus ijma', yaitu kesepakatan para sahabat untuk membaiai Abu Bakar ash-Shiddiq dan juga kesepakatan mereka terhadap kekhilafahan Umar bin Khattab.²⁴⁴ Begitu juga, ijtihad yang oleh asy-Syafi'i disamakan dengan qiyâs adalah kunci untuk membuka pintu yang tertutup, dan di antaranya termasuk perilaku sahabat dan sikap politik mereka.

Dari dasar yang ditetapkan Asy-Syâfi'i inilah, Abu Hasan Al-Asy'ari menetapkan dasar-dasar pandangan Ahl Sunnah terhadap masalah khilafah. Mula-mula al-Asy'ari berlandung kepada al Qur'an dengan menafsirkan beberapa ayat dan dengan metode yang terkesan

²⁴⁴Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 110-111

sewenang-wenang ketika menarik kesimpulan bahwa Abu Bakar adalah khalifah Nabi. Kemudian ia membahas hadits untuk menetapkan bahwa Nabi menginformasikan bahwa khilafah setelahnya ada empat orang. Dalam konteks ini hadits yang memenuhi tujuan tersebut berbunyi, “*kekhilafahan umatku berlangsung selama tiga puluh tahun kemudian setelah itu kekhilafahan terampas.*” Kemudian Al-Asy’ari menambahkan komentar perawi hadits itu “*ikutlah kekhilafahan Abu Bakar, Umar, dan Utsman... dan Ali bin Abi Thalib...*” kemudian rawi hadits kedua berkata “hal itu berlangsung selama tiga puluh tahun.”²⁴⁵

Al-Asy’ari, bahkan memobilisir empat ushul sekaligus dengan menggunakan *ijma’* dan *qiyas*. “Jika imamah Abu Bakar telah tetap, kata al-Asy’ari, maka demikian halnya imamah Umar, karena Abu Bakar menetapkan Umar sebagai pemegang khilafah...dan imamah Utsman juga tetap berdasar kepada ketetapan musyawarah sahabat...demikian juga imamah Ali dengan ketetapan sahabat *ahl al-halli wa al-aqdi*.” Premis-premis brilian dari al-Asy’ari ini kemudian dikuatkan oleh *ijtihad*. Ia berkata, “Apa yang terjadi antara Ali, Zubair, dan Aisyah, adalah termasuk dalam wilayah *ta’wil* dan *ijtihad*, sehingga setiap pemimpi dan ketiga orang itu termasuk ahli *ijtihad*.” Demikian juga apa yang terjadi antara Ali dan Muawiyah adalah merupakan *ta’wil* dan *ijtihad*.”²⁴⁶

Jelaslah, pengetahuan bayânî menjadikan bahasa Arab dan teks (al Qur’an, al-Sunnah, khabar) sebagai sumber mata air pengetahuannya dan ditopang konflik yang dimunculkan oleh Sunni-Syiah. Dari sini dapat dikatakan bahwa pengetahuan bayânî membangun fondasinya pada teks, berpikir di dalam teks dan kembali pada teks. Itulah sebabnya, peradaban Arab-Islam disebut-sebut sebagai peradaban teks, yakni teks yang berpusat dari agama.

B. Sumber-sumber Pengetahuan Irfânî

Pengetahuan Irfânî disebut-sebut oleh Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî menjadikan tradisi kuno (*al-maurûts al-qadîm*) sebagai sumber mata air pengetahuannya. Di antara warisan kuno tersebut adalah tradisi Hellenistik Yunani-Romawi, Hermetisme, Neo-Platonisme

²⁴⁵Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 111

²⁴⁶Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 112. Lihat pula, Al-Suyûthî, *Târikh Khulafâ...*, h. 2-6

dan Almanawiyah. Pendapat serupa dinyatakan oleh kalangan propagandis pengetahuan irfânî seperti Henry Corbin dan eksponen terkemuka seperti Sayyed Hossein Nasr. Tokoh orientalis²⁴⁷ Henry Corbin yang berjasa mempropaganda-kan filsafat Suhrawardi mengakui bahwa aliran Syi'ah sebagai yang pertama mengadopsi warisan hermetisisme pra-Islam.²⁴⁸ Sementara itu Sayyed Hossein Nasr dalam bukunya *Theo-logy, Philosophy and Spirituality* menyebutkan ilmu tentang lambang-lambang --yang merupakan skema kosmologi penganut ajaran Manawiyah— masuk dan menjamur di kalangan Syi'ah, dan terutama Ismailiyyah pada periode awal. Bahan-bahan hermetisisme dan Pytagorean juga disinyalir banyak mengilhami para filosof dan para Sufi seperti Jabîr bin Hayyan, Abu al-Maslamah al-Majritî, 'Izz al-Dîn Al-Jaldakî, Ibn Sinâ, Dzun Nun al-Mishrî sampai Syaikh al-Akbar Ibn 'Ârabî.²⁴⁹ Dengan demikian, penyebutan bahan-bahan hermetisisme dan tradisi kuno pra-Islam lainnya sebagai sumber mata air pengetahuan irfânî dinyatakan oleh para pengkritik dan juga pendukung irfânî.

²⁴⁷Sebagai kritikus pemikiran Arab-Islam, Muḥammad 'Âbid Al-Jâbirî (dan juga Mohammed Arkoun) melakukan kritik terhadap aspek metodologi dan kerangka pikir yang dipakai kalangan orientalis, dan bukan pada detail-detail pembahasan dan kongklusi mereka. Menurut Al-Jâbirî dan Arkoun, kalangan orientalis seperti L. Massignon, Henry Corbin, S. Munk, de Boer, S.Pines, banyak dipengaruhi oleh egosen-trisme Barat. Mereka umumnya menjadikan Islam sebagai objek yang kemudian ditundukkan demi pemuasan intelektual dan akademik Barat. Tentang kritik Al-Jabirî terhadap para orientalis dapat dilihat dalam tulisan berjudul *al-Istisyârâq fî al-Falsafah, Manhaj wa Ru'yah*. Tulisan ini dimuat dalam bukunya *Al-Turâts wa al-Hadâtsah, Dirâsah wa Munâqasah*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1991 h. 63-94. Bahkan, Mohammed Arkoun menuding adanya semacam "konspirasi objektif" antara para sarjana Barat dan umat Islam konservatif yang terlalu mengikuti selera "glorifikasi kejayaan Islam" masa lampau, sehingga menjadikan studi-studi Islam a-historis, konservatif, mengurai mitos-mitos, dan cenderung "memuji-muji". Lihat, Arkoun, *Al-Islâm, Urubâ, al-Gharb: Rahânah al-ma'nâ wa Irâdah al-Haymanah*, London: Dâr el-Sâqî, 1995 h. 13-14. Lihat pula, Ahmad Baso "Pengantar Penerjemah Posmodernisme Sebagai Kritik Islam" dalam Muḥammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Post Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2000 h. xvii-xix

²⁴⁸Muḥammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 200

²⁴⁹Sayyed Hossein Nasr, *Theology, Philosophy and Spirituality*, alih bahasa Suharsono dan Djamaluddin MZ, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan CIIS, 1996 h.42-46

1. Tradisi Hellenistik Yunani-Romawi

Jika pengetahuan bayânî dikaitkan dengan pemi-kiran kea-gamaan Arab, maka pengetahuan *irfânî* terkait dengan sesuatu yang menjadi lawannya, yakni tradisi kuno pra-Islam. Tradisi kuno pra-Islam seringkali dinisbahkan kepada pemikiran Hellenistik Yunani-Romawi yang telah terbentuk di Iskandariyyah, mengalami proses Arabisasi di Mesir, dan diterjemahkan oleh Khalid bin Yazid bin Muawiyah. Dari Iskandariyyah tradisi kuno ini kemudian berpindah ke Intakiyyah, kemudian ke Haran, sebelum akhirnya berkembang di Suriah, Irak dan Iran besar. Menurut Al-Jâbirî, tradisi kuno pra-Islam ini hidup dalam bangunan akidah keagamaan baru yang dibawa Islam, baik sebagai unsur tersembunyi maupun sebagai aliran yang bersaing dengan “rasionalitas agama” dari bayân Arab, hingga secara sempurna masuk ke dalam pemikiran Syiah dan gelombang *bathiniyyah*, termasuk tasawuf dan filsafat ilmuninatif dan cabang-cabangnya.

Peta penyebaran tradisi kuno pra-Islam dapat dilihat melalui *Al-Fahrasat* karya Ibn Nadîm yang memberikan informasi tentang karya-karya yang memuat tradisi kuno pra-Islam, baik itu filsafat, ilmu atau aliran keagamaan yang telah diterjemahkan hingga masa kehidupannya (tahun 377 H).²⁵⁰ Meski Ibn Nadîm hanya menyebut nama buku, penulis dan penerjemahnya, toh informasi ini diperkuat oleh Ibn Hazm (w. 456 H) dalam bukunya *al-Fashl fî al-Millah wa al-Ahwa' wa al-Nihal*, yang memfokuskan pembahasan untuk menolak orang-orang yang berbeda pendapat dengannya dan konsekwensinya ia tidak mem-bahas kecuali apa-apa yang hendak ditolaknya itu.

Informasi lain diberikan oleh Syahrastanî (w. 548 H) dalam bukunya “*Al-Milal wa al-Nihal*,” yang mengkaji secara mendalam tentang tradisi kuno pra-Islam.²⁵¹ Syahrastanî membuat dua klasifikasi mazhab-mazhab pemikiran, yakni *ahl al-diyânât* (pengikut agama) dan *ahl ahwa* (pengikut hawa nafsu). Sebutan untuk *Ahl ahwa* dinisbahkan kepada kelompok yang secara mutlak berpegang kepada *ra'yu* dan menolak kenabian, semisal Shabi'ah dan Barâhimah, sedangkan sebutan lainnya ditujukan kepada mereka yang “masih” meyakini kenabian. Kelompok yang masih meyakini kenabian di an-

²⁵⁰Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 145

²⁵¹Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 146

taranya kelompok yang mempunyai kitab seperti Yahudi dan Nashrani.; (2) kelompok yang memiliki sesuatu yang menyerupai kitab seperti Majusi dan Almanawi.

Dari klasifikasi di atas, Syahrastanî menyebutkan gelombang doktrin-doktrin pokok dalam tradisi kuno pra-Islam (*al-mawrûts al-qadîm*) yang kehadirannya terkait dengan Yahudi, Nasrani, Majusi, Almanawiyyah, Shabi'ah, dan Barâhimah. Seluruh aliran ini disinyalir menempati posisi 'yang lain' (*al-âkhar*) bagi Islam. Dua kelompok yang disebut pertama (yakni, Yahudi dan Nasrani) secara umum tidak menjadi ancaman bagi Islam, dilihat dari sisi politik maupun akidah. Islam mengakui keber-adaan keduanya dan menetapkan batasan-batasan yang jelas dengan mereka dari segi akidah, sehingga tidak membuka peluang takwil. Sedangkan kelompok yang sisanya (Majusi-Almanawi-Shabi'ah-Filosof-Barahimah) disinyalir menjadi ancaman bagi Islam melalui penyisipan tradisi itu ke wilayah Arab Islam selama masa penaklukan wilayah non-Islam (*futûhât*) dan masuknya negara-negara taklukan di bawah bendera negara baru.

Oleh karena wilayah pengetahuan Arab-Islam ber-sifat keagamaan dan ditentukan oleh teks al-Qur'an, maka ancaman itu masuk melalui model penyisipan, yakni menyisipkan sebagian atau bagian-bagian 'tradisi kuno pra-Islam' ke dalam teks al-Qur'an, dan itulah, kata Al-Jâbirî, yang disebut takwil. Dari sini dapat digambarkan pertarungan antara pemikiran keagamaan Arab dengan tradisi kuno pra-Islam dalam bentuk pertarungan antara dua orientasi yang memperebutkan kredibilitas dalam memahami al Qur'an; antara yang berpegang kepada sisi eksoteris dan yang berpegang kepada sisi esoteris.

2. Almanawiyyah

Almanawiyyah adalah gerakan kultural yang dinisbahkan kepada *Mani* atau *Manes* yang dilahirkan tahun 215 M di Babilonia. Pada mulanya gerakan yang lahir sejak empat abad sebelum Islam ini merupakan gabungan ajaran Zoroaster, Budha, Nashrani dan gnostisisme, sebagai perlawanan terhadap raja Bahram I dari dinasti Sasanid. Ketika era Abbasiyyah berkuasa, Almanawiyyah muncul

menjadi unsur tradisi kuno pra-Islam yang bersaing dan menentang negara Abbasiyyah.²⁵²

Besarnya pengaruh tersebut, tidak hanya posisi Almanawiyah sebagai kelompok keagamaan yang hidup dalam bingkai minoritas, tetapi menjelma menjadi gerakan politik, keagamaan dan kultural yang berlawanan dengan Islam dan negara Arab. Mereka mampu menghimpun sebagian cendekiawan, para penulis dan kelompok aristokrat Persia, kemudian menyelinap ke dalam gerakan massa untuk melakukan perlawanan kultural. Menurut Hamilton Jebb, seperti dicatat oleh Al-Jâbirî, perlawanan kultural Almanawiyah untuk menggeser kekuatan Arab-Islam dilakukan dengan menempatkan ruh kebudayaan Persia melalui penyebaran buku-buku berbahasa Persia. Penyebaran buku-buku yang berisi doktrin Almanawiyah dan ditulis dengan kertas paling bagus serta tinta hitam berkilau ini disinyalir oleh Hamilton sebagai “perang buku”.²⁵³

Almanawiyah, memang termasuk ajaran dari tradisi kuno (*al-mawrûts al-qadîmah*) yang disinyalir menjadi sumber mata air pengetahuan bagi ‘*irfân*. Hal ini karena Almanawiyah menyebarkan akidah bertentangan dengan Islam. Almanawiyah menyebarkan doktrin tentang dua-litas kekuatan; yakni cahaya (*nûr*) dan kegelapan (*zhulm*). Dalam ajarannya disebutkan bahwa alam tercipta dari perpaduan cahaya dan kegelapan, yang kedua-duanya ber-sifat *qadim*. Ajaran seperti ini bertentangan dengan prinsip tawhid dalam Islam serta prinsip penciptaan yang ber-mula dari ketiadaan. Doktrin tersebut dilanjutkan dengan doktrin penyelamatan, bahwa penyelamatan manusia dari kejahatan dapat dilakukan dengan cara pemisahan cahaya dari kegelapan. Cara ini dapat ditempuh melalui proses “penyucian diri”, yakni melalui perilaku *asketisme* dan pengendalian nafsu.²⁵⁴

²⁵²Menurut Henry Baker, seperti dicatat Al-Jâbirî, “sekarang orang bisa melihat bahwa Almanawiyah dan Zoroaster menjadi ancam-an langsung bagi Islam. Oleh karenanya, kita melihat munculnya beberapa kaidah *ushul* yang ditetapkan oleh kaum Mu’tazilah sebagai cara untuk menentang Almanawiyah.” (Lihat, Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn*, h. 149)

²⁵³Lihat, Hamilton Jebb, *Dirâsât fî al-Hadlarah al-Islam*, alih bahasa Ihsan Abbas, Beirut: Dâr al-ilm li al-Malâ’în, 1963 h. 16

²⁵⁴Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn ...*, h. 150

Kendati cara-cara dan solusi yang ditawarkan Alma-nawiyah seperti ini terlihat sebagai sesuatu yang lazim, tetapi sistem dualistik dan pengingkaran terhadap kenabian merupakan doktrin yang sangat menyesatkan. Oleh karenanya, pemimpin Abbasiyyah, Al-Mahdi bersama aliran Mu'tazilah, berada di barisan garda terdepan untuk melawan Almanawiyah.

3. Neo-Platonisme

Apamee adalah sebuah pusat peradaban yang sangat penting selama abad-abad pertama Masehi, yang terletak di *Nahr al-Âshi* sebelah selatan Intakiyyah dan utara Siria, sekarang disebut *qal'ah al-Mud-layyaq*. Di daerah yang dihuni perkampungan Yunani ini terdapat tokoh bernama Numenius,²⁵⁵ pendiri neo-Platonisme, yang diindikasikan bernama Nu'mân Apamee al-Sûri, filosof Arab yang hidup pada abad 2 M.²⁵⁶

Numineus menetapkan dualisme yang tajam antara Tuhan dan materi, antara kebaikan dan keburukan, yang antara keduanya tidak mungkin berhubungan secara langsung. Agar dapat menjelaskan asal-usul dunia, maka dijelaskan prinsip *mediatif*, dengan tiga prinsip. Prinsip pertama, terdapat Zat yang tunggal atau Tuhan Pertama, yaitu *al-ilah al-Muta'ali* atau disebut kebaikan. Ia adalah akal, dalam arti sebagai identitas suci dan maha suci, meski ia tidak memikirkan bentuk alam ataupun menjalin hubungan dengan alam. Prinsip kedua, pada posisi berlawanan, terdapat materi yang menjadi sumber kerendahan dan kejahatan. Materi ini harus bersifat tidak berper-mulaan, karena ia tidak mungkin bersumber dari *ilah al-muta'ali*. Sebab,

²⁵⁵Menurut Henry Charles Peuch, seorang pemerhati agama-agama dan gnostisisme, bahwa dalam literatur Barat, "Numenius" disebut dengan "Numenius Romawi" karena adanya orang yang memperoleh informasi tentang keberadaannya melalui sumber Romawi. Ada juga yang berpendapat, Numenes adalah seorang Yahudi atau seorang dari keturunan Suria yang menguasai pemikiran Yahudi.

²⁵⁶Secara historis, Apamee memainkan peranan yang sangat penting dalam membentuk dan menyebarkan filsafat Hellenistik, khususnya gnostik Timur, sebagai reaksi atas luluh hancurnya rasionalisme Yunani. Menurut catatan Peuch, pada masa kekuasaan *Saluqiyyun*, Apamee mencapai kemajuan pesat dengan penduduk 117.000 jiwa dan menjadi tempat berkembangnya berbagai aliran pemikiran dan keagamaan, serta tempat tinggalnya para filosof eklektik yang memadukan filsafat Yunani dan filsafat ketimuran. Lihat, Muhammad 'Abid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 171

bagaimana mungkin kejelekan bersumber dari kebaikan. Dari dua prinsip ini muncul prinsip ketiga, yakni *ilâh al-Khâliq*, Tuhan Pencipta sebagai perantara antara *ilah al-muta'âli* dengan materi yang *qadim*. Prinsip ketiga ini adalah akal yang kadang mengarah kepada *ilah al-Muta'ali* dan kadang mengarah kepada materi. Dari gerakannya ke arah materi ia menciptakan alam dan mengaturnya. Hanya saja, karena Tuhan pencipta (*ilah al-khâliq*) terus menerus mengatur alam, maka ia tampak seperti jiwa alam. Sehingga Tuhan pencipta dan alam pada dasarnya adalah satu yang dihadapkan kepada Tuhan pertama (*ilah al-muta'ali*).²⁵⁷

Dari dualisme pada tingkat pertama ini, muncul dualisme pada tingkat alam secara keseluruhan. Sehingga semua yang wujud memiliki dua sisi; kebaikan dan kejelekan. Jiwa manusia pun terdiri dari jiwa ketuhanan dan jiwa yang tunduk kepada materi. Yang pertama disebut '*aqilah* (berakal), dan yang kedua *ghayr 'aqilah* (tidak berakal). Yang berakal disinyalir dapat berhubungan dengan Tuhan Pertama (*ilah al-Muta'ali*), ketika ia mampu melepaskan diri dari kesenangan badaniyyah.

Tentu saja, tidak mudah bagi manusia untuk mencapai tingkatan ini, karena ia harus dicapai dengan penyucian diri secara terus menerus. Cara penyucian diri adalah dengan pengetahuan (*ma'rifah*), yakni mengetahui jiwa dan asalnya (*ma'rifah al-nafs wa ashlihâ*). Hanya saja, pengetahuan ini bukanlah dihasilkan dari *induksi* ataupun *deduksi*, akan tetapi dengan membebaskan diri dari segala hal, *ma'rifah* yang merefresentasikan tatapan langsung dimana antara yang melihat dan yang dilihat menyatu secara sempurna.²⁵⁸

Menurut Peuch, seperti dicatat Al-Jâbirî, model *ma'rifah* seperti inilah yang disebut dengan *irfân* atau *gnostik*, hikmah masa lalu yang memiliki keterkaitan dengan filsafat Plato dan Phytagoras.²⁵⁹ Sementara itu menurut Festugiere, model *ma'rifah* Numeniues ini adalah sesuatu yang tidak diterima dan tidak mungkin diterima oleh akal Yunani. Karenanya, perlawanan terhadap dualisme ini menjadi bagian pokok dari filsafat yang berkembang setelahnya.

²⁵⁷Muhammad 'Abid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 171

²⁵⁸Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 172

²⁵⁹Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 172

4. Hermetisisme

Di antara ilmu-ilmu kuno (*'ulûm al-awâil*)²⁶⁰ yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab adalah Hermetisisme mistik sihir (*al-hermisiyyah al-sirriyyah al-sirriyyah*) dari pusat asalnya Iskandariyyah, Mesir. Hermetisisme sendiri adalah ajaran yang dinisbahkan kepada *Hermes*, orang yang pertama kali berbicara tentang penciptaan yang bersifat kimiawi, menelurkan hikmat dan ilmu nujum, memberi pemahaman tentang rahasia dan susunan bin-tang, mengembangkan mantra-mantra serta jimat-jimat.²⁶¹

Model ajaran hermetisisme, dapat dilihat dari pemikiran Jâbir bin Ḥayyan, ilmuwan kimia Islam yang hidup pada abad VIII Masehi, ketika menyikapi masalah *al-qidam* dan *al-hudus*, yakni mengarahkan persoalan tersebut melalui *al-'aql al-mustaqîl*, dengan menolak akal dan penggunaannya.²⁶² Ibn Nadîm juga mencatat Al-Râzî sebagai filosof yang berada di barisan ini. Catatan Ibn Nadîm menyebutkan buku-buku Al-Râzî berjudul "*Fî Wujûb al-Ad'iyyah*" dan "*Shan'ah al-Thalasmât*" bernuansa hermetisisme. Dalam konteks ini yang menjadi

²⁶⁰Menurut catatan Ibn Nadîm, orang pertama yang memindahkan ilmu-ilmu kuno, khususnya tentang kimia, astrologi dan kedokteran dari Iskandariyyah ke dunia Arab adalah Khalid bin Yazid bin Mua-wiyyah (w. 85 H). Ibn Nadîm berkata, "Khalid bin Yazid telah memrintahkan sekelompok filosof Yunani yang tinggal di Mesir dan fasih bahasa Arab untuk menyalin buku-buku cetakan dari bahasa Yunani dan Qibti ke dalam bahasa Arab. Kegiatan ini merupakan awal mula terjadinya penterjemahan dari satu bahasa ke bahasa lain dalam Islam. (Lihat, Ibn Nadîm, *Al-Fahrasât...*, h. 244)

²⁶¹Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 155

²⁶²Jâbir bin Ḥayyan, berkata, "Ketahuilah bahwa pembicaraan tentang *qidam* dan *hudus*-nya alam merupakan persoalan yang paling sulit yang dihadapi para filosof dan pendahulunya, para dedengkotnya yang diagungkan secara tidak selayaknya, meski sesungguhnya mudah bagi mereka jika mereka mengalir di dalamnya. Sebab hal tersebut tidak membutuhkan pemikiran, dalil, penggunaan istilah-istilah dan *tamsil*. Persoalan *qadim* dan *hudus* tidak seperti yang diperkirakan para teolog yang bodoh, mereka yang menggunakan analogi antara dunia tran-senden dengan dunia inderawi dengan segala keterbatasannya, antara parsialitas dan generalitas dengan segala kerusakan yang terdapat di dalamnya." Dari kata-kata ini tampak Jâbir bin Ḥayyan menolak akal dan penggunaannya seraya menegaskan bahwa satu-satunya metode untuk mengenal Allah adalah dengan "*musyâhadah*", metode *kasyf*, yang tidak membutuhkan penggunaan pemikiran dalam dalil, tidak pula menggunakan istilah dan *tamsil*. (Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 197)

pertimbangan Al-Jâbirî adalah pengingkaran Al-Râzî terhadap kenabian dengan landasan *gnostik* spiritual yang dianutnya.²⁶³

Nuansa hermetisme juga dapat dilihat dari klasi-fikasi ilmu yang dibuat Jâbir bin Hayyan. Ia mengkla-sifikasikan ilmu ke dalam dua bagian; ilmu-ilmu agama (*'ulûm al-Dîn*) dan ilmu-ilmu dunia (*'ulûm al-dunyâ*). Ilmu agama dibagi menjadi (1) ilmu syar'i , yakni ilmu lahir dan bathîn; (2) ilmu aqli, yakni ilmu sihir (*ilmu hurûf*); ilmu ma'anî, ilmu perbintangan, ilmu hitung, arsitektur dan kealaman. Sedangkan ilmu dunia (*'ulûm al-dunyâ*) dibagi menjadi dua bagian; (1) ilmu-ilmu teknis (*ilm al-shinâah*), yaitu kimia dan cabang-cabangnya; (2) ilmu bantu kimia lainnya. Dari pembagian ilmu agama yang mencakup ilmu syar'i, ilmu sihir (*'ilm al-hurûf*), dan astrologi tampak kental sekali nuansa *hermetisme*-nya. Terlebih ketika Jâbir bin Hayyan membicarakan tentang klasifikasi lain, yakni *al-'ulûm al-Sibâiyyah*, yang terdiri dari ilmu-ilmu misteri (*ulûm al-khafiyyah*), ilmu al-akbar al-'adzîm (ilmu tentang jimat), ilmu sihir dengan model-model pengagungannya yang bercorak ketersingkirkan akal.²⁶⁴

Selain sumber-sumber di atas, Al-Jabirî juga melihat sumber-sumber gnostik ini terkodifikasi secara sempurna dalam risalah Ikhwân al-Shafa. Risalah-risalah yang bercorak hermetik irasional ini merupakan reaksi kelompok Syi'ah Ismailiyyah atas sikap khalifah Al-Makmun yang disinyalir hendak menyingkirkan "*ilm al-Nubuwwah*" dan menyebarkan filsafat Yunani.²⁶⁵

Nuansa hermetik *Ikhwân al-Shâfa* dapat dilihat dari pemikirannya yang mempersamakan antara alam dan manusia. Alam adalah "manusia besar" karena ia adalah sebuah jisim dengan seluruh bintang dan tingkatan langit. Ia memiliki satu jiwa yang menjalankan

²⁶³Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 198

²⁶⁴Ajaran-ajaran hermetisme yang bercirikan "ketersingkirkan akal" juga dapat dilihat dari beberapa pemikiran yang dikembangkan oleh Abi Hâsyim al-Kûfi (w. 150 H), Ma'rûf al-Karkhî (w. 200 H) dan para tokoh yang mengembangkan doktrin *hulul* dan *ittihâd*, kelompok *Khitabiyyah*, serta seluruh kelompok Syiah, kecuali Zaidiyyah.

²⁶⁵Riwayat-riwayat Ismailiyyah menyebutkan bahwa penulisan risalah ikhwân al-Shafâ dinisbahkan kepada Imam Abdullah (w. 212 H), dan anak lakinya bernama Ahmad bin Abdullah (w. 229 H) sebagai orang yang menyempurnakan risalah-risalah tersebut. Catatan lain menyebutkan bahwa penulisan risalah-risalah itu berlangsung pada "masa gerakan rahasia" (*daur al-sitr*) sebelum berdirinya Fâthimiyyah tahun 296 H.

kekuatannya dalam seluruh bagian tubuhnya seperti berjalannya jiwa manusia di seluruh anggota badannya. Sedangkan manusia adalah “alam kecil” karena ia adalah “suatu keutuhan yang terdiri dari kumpulan tubuh jasmani dan jiwa ruhani” dimana kondisi bangunan tubuhnya mencerminkan selu-ruh wujud yang ada di alam jasmani berupa bintang-bintang dan seluruh gerakannya, sedangkan jiwa manusia menyerupai “mahluk ruhani dari golongan malaikat dan jin.”²⁶⁶

Risalah ikhwân al-Shafâ kemudian mencapai kema-tangannya di tangan Ahmad Hamid al-Dîn al-Kirmânî (w. 411 H), dan di antara pernyataan-pernyataan hermetiknya, sebagai berikut:

1. Bahwa Allah adalah identitas belaka yang tidak bisa disifati dan tidak dapat digambarkan. Allah tidak memiliki sifat, tidak bertubuh, tidak bisa dipikirkan oleh akal dan tidak terindera oleh yang berindera. Pernyataan yang paling tepat untuk mengungkapkan ketau-hidan, tasbih dan pujian adalah dila-kukan dari sudut pandang penafian sifat dan negativisme sifat. Itulah *Al-Ilâh al-Muta’âli* yang tidak dapat dijangkau oleh akal.²⁶⁷
2. Kemudian di “sisi Allah” dan lebih rendah terdapat “*al-mawjûd al-Awwal*” atau disebut “*al-mabda al-awwal*”, atau “*al-’aql al-awwal*”, yakni “*al-mubda’ al-awwal*” dan “*al-kamil al-sabiq*” dan “*al-malak al-muqarrab*” dan “*al-ism al-a’dzam*,” dialah peng-gerak pertama terhadap seluruh pergerakan, dan menjadi sebab terciptanya segala hal selain dirinya. Dalam beraktivitas, ia tidak membutuhkan yang lainnya, ia adalah akal dalam dirinya (*’aql bidzâtihî*), memikirkan dirinya sendiri (*’âqil lidzâ-tihî*), dan terpikirkan dengan dirinya sendiri (*ma’qûl bi dzâtihî*).²⁶⁸
3. Terciptanya alam semesta terjadi melalui pencaran (*inbi’âts*),²⁶⁹ yakni “terpancarnya cahaya” dari akal pertama sebagai akibat

²⁶⁶Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 205-206

²⁶⁷Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 205

²⁶⁸Wujud pertama yang merupakan “sebab terciptanya semua yang lainnya” (*al-mawjûd al-Awwal*) dan menduduki tingkatan kedua setelah *al-ilâh al-Muta’âli* adalah sama persis dengan Tuhan Pencipta (*ilah al-shâni’*) dalam konsep keagamaan hermetik. Tuhan pencipta ini menjadi mediator antara *ilah al-Muta’âli* yang esa dengan alam yang berbilang.

²⁶⁹Mahmûd Ismail, *Ikhwân al-Shûfa, Ruwâd al-Tanwîr fî al-Fikr al-Arabî*, Manshûrah: Amir li al-thibâ’ah wa al-Nasyr, 1996 h. 76-77

kecintaannya pada dirinya sendiri. Wujud pertama yang lahir dari pancaran ini adalah “pancaran pertama” (*munba’its al-awwal*), atau akal kedua yang disebut dengan *al-Qalam*. Selanjutnya terdapat “pancaran kedua” yang disebut dengan *al-Lawh*. Ia dapat digambarkan, sebagaimana *lawh* bisa mene-rima coretan *al-qalam*.

Penyebutan ikhwân al-Shafâ dalam daftar sumber-sumber pengetahuan ‘irfânî dimaksudkan oleh penulis untuk menunjuk betapa sumber utama pengetahuan ‘irfânî, yakni hermetisisme, singgah di tempat-tempat yang menjadi poros kebudayaan Arab-Islam. Bentuk-bentuk kehadiran hermetisisme yang dapat dilihat pada ajaran kelompok Ghulah periode awal, Rafidah, Jahamiyyah, sebagian aliran Mujassimah, aliran tasauf teoritis ikhwân al-Shafâ, filsafat iluminatif, ashâb al-hulûl dan ashâb wiḥdah al-syuhûd pada abad 3 Hijriyyah sampai filsafat Ibn Sinâ dan tasawuf al-Ghazalî dan lain-lain menunjukkan kepada kita tentang kera-gaman hermetisisme dalam pemikiran Arab. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa sistem pengetahuan dengan corak *al-‘Aql al-Mustaqil* telah mengakar dalam kebudayaan Arab dan menempatkan dirinya sebagai alternatif bagi sistem pengetahuan bayânî. Tentunya, tanpa bermaksud mempertentangkan bayânî sebagai “rasionalitas agama” dengan irfânî sebagai “ir-rasionalitas yang rasional”, dilihat dari isi dan muatannya, penulis hendak menunjukkan pertentangan yang lebih tajam pada tingkat sistem epistemologis.

C. Sumber-sumber Pengetahuan Burhânî

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa sistem pengetahuan *burhânî* merupakan inferensi rasional (*istidlâl istintâjî*), yakni penggalian premis-premis yang menghasilkan kongklusi yang bernilai. Ia adalah dunia pengetahuan filsafat dan sains yang diderivasi-kan dari gerakan translasi buku-buku asing, khususnya karya-karya Aristoteles, ke dalam peradaban Arab-Islam. Oleh karena itu, kita dapat memetakan rujukan-rujukan dari pengeta-huan *burhânî* yang terkonsentrasi kepada filsafat Yunani, terutama karya-karya Aristoteles.

1. Aristotelianisme

Menurut Syahrastanî, filsafat Yunani –termasuk tumpukan filsafat Yunani-Romawi— terbagi ke dalam tiga bagian;

- a. *Al-Hukamâ al-Sab'ah* (tujuh filosof) yang merupakan tiangnya kearifan (*asâtîn al-hikmah*). Mereka adalah Thales,²⁷⁰ Anaxa-goras, Anaksimenes, Empedocles,²⁷¹ Phythaghoras, Socrates dan Plato.
- b. *Al-Hukamâ al-Ushûl*, yakni mereka yang termasuk go-longan kuno (*qudamâ*). Hanya saja pada mereka tidak dijumpai pemikiran-pemikiran tentang ketuhanan, selain hikmah-hikmah ilmiah biasa. Di antara mereka adalah kelompok sastrawan dan ahli ibadah.
- c. Filosof Yunani akhir, di mana dilihat dari sisi waktu mereka termasuk kategori belakangan namun memiliki pemikiran yang berbeda, seperti Aristoteles, dan mereka yang mengikuti pemikirannya, serta pengikut aliran Stoik.²⁷²

Kategorisasi yang dibuat Syahrastâni di atas tampaknya perlu dicermati lebih lanjut, karena di sana terdapat informasi yang berbeda tentang penyebutan “neo-Platonisme”. Sejarah filsafat yang berkembang saat ini dan yang bersifat *Eurosentris* memusatkan pembicaraan di seputar Plato dengan memandang-nya secara tunggal, dan ini dinamakan “neo-Platonisme.” Semen-tara itu dalam lite-ratur Arab “neo-Platonisme” mempunyai dua bentuk yang berbeda; model Timur dan Barat. Neo-Platonisme Timur berkaitan dengan “*al-Falâsifah al-Awâil*”, yakni filsafat sebelum Aristoteles. Sedangkan model kedua mencakup para filosof yang datang belakangan, yakni Aristoteles dan para pengi-kutnya. Jika melihat isi pemikirannya, maka kita dapat

²⁷⁰Ada dua versi orang dalam memahami Thales; (pertama) ada yang memahami Thales sebagai pencetus ide bahwa “asal mula alam raya adalah air.” (kedua) ada yang memahaminya dari pernyataannya, “bahwa alam ini memiliki pencipta yang sifat-sifatnya tidak terjangkau oleh akal. Yang bisa dipahami hanyalah akibat dan tanda-tandanya, namanya tidak diketahui lebih-lebih identitasnya.” Dua versi ini tentu-nya mengaburkan pandangan kita tentang Thales; apakah ia filosof alam atau filosof ketuhanan.

²⁷¹Empedocles disebut-sebut oleh Syahrastani sebagai tokohnya para filosof yang pandangannya sangat mendalam. Di antara pemikiran-nya adalah bahwa Allah hanya identitas belaka, ia adalah ilmu murni, kehendak murni, keagungan, keadilan, kebaikan dan kebenaran. Ia mencipta dan tidak diciptakan dari sesuatu. Ia menciptakan sesuatu yang elementer, dan dari yang elementer tercipta banyak hal, termasuk ciptaan yang terstruktur rumit.... Akibat pertama adalah unsur, dan me-lalui unsur ini tercipta akibat kedua (akal), dan melalui akibat pertama dan kedua ini tercipta jiwa. Dan inilah elemen dan ciptaan-ciptaan yang rumit setelahnya. (Al-Jâbiri, *Takwîn...*, h. 158)

²⁷²Syahrastâni, *al-Milal wa an-Nihal...*, Volume II: 119

menjus-tifikasi kelompok pertama –yang dalam istilah Al-Jâbirî, sebagai terkait dengan *allâma'qûl al-'aqlî*. Sedangkan pemikiran kelompok kedua (Aristoteles dan pengikutnya) berkaitan dengan wilayah *al-ma'qûl al-'aqlî*.²⁷³

Dengan kata lain, kelompok filosof Yunâni model Timur atau neo-Platonisme Timur yang terkait dengan “irasionalitas yang rasional” memiliki keterkaitan erat dengan pemikiran *Shabi'ah* dan Al-manawiyah, dan ini merupakan sumber mata air pengetahuan irfâni. Sedangkan kelompok filosof Yunani atau neo-Platonisme Barat yang dikomandani oleh Aristoteles memiliki ciri “rasionalitas yang rasional”, dan ini menjadi fokus kajian pada bagian ini, sebagai sumber mata air pengetahuan burhânî.

Dari pemetaan historiografi ini, yang perlu diperhatikan adalah adanya ketumpangtindihan historis yang dirumuskan berkaitan dengan sejarah “sebelum Islam.” Jadi pemetaan yang benar tentang filsafat Yunani adalah pemetaan yang merunut filosof generasi awal, yakni *neo-Platonisme*, *neo-Phythagoras*, dan filsafat keagamaan Hermes, sebagai filsafat yang pertama kali dikenal oleh di dunia Arab. Baru setelah itu, kira-kira satu abad setelah Hermetisisme, filsafat Aristoteles masuk ke dunia Arab.

(a). Munculnya Filsafat Aristoteles ke dunia Arab

Terkait dengan pemetaan di atas muncul pertanyaan penting yang perlu diungkap, kapan, mengapa dan bagai-mana filsafat Aristoteles masuk ke dunia Arab? Jawaban pertanyaan ini menyajikan beberapa teori bagi sebab munculnya filsafat Aristoteles ke dunia Arab, sebagai berikut:

Pertama, Hadirnya filsafat Aristoteles merupakan pemenuhan terhadap *mimpinya* khalifah Al-Makmûn. Ibn Nadîm, menceritakan, bahwa “Khalifah Al-Makmûn dalam tidurnya ber-mimpi kedatangan seorang laki-laki yang kulitnya putih kemerah-merahan, keningnya luas, alis kiri dan kanannya bertemu, ber-kepala botak, matanya biru, dengan sorban yang bagus. Laki-laki itu duduk di tempat tidurnya Al-Makmun. Kemudian Al-Makmun berkata “seolah di

²⁷³Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Nahnu...*, h. 87-166

kedua tangannya dipenuhi dengan kemuliaan”, selanjutnya aku bertanya, “Siapakah Anda?” Dia menjawab, “Aku Aristoteles.” Kemudian aku duduk di sam-pingnya dan aku berkata, “Wahai orang bijak, bolehkah aku ber-tanya?” Dia menjawab “silahkan.” Aku bertanya, “Apakah yang disebut kebaikan?” Dia menjawab, “kebaikan adalah apa yang dipandang baik oleh akal.” Kemudian aku melanjutkan, “kemudian apa lagi?” Dia menjawab, “apa yang dikategorikan baik oleh syara’.” Saya bertanya lagi, “Selanjutnya apa?” Dia menjawab, “apa yang dipandang baik oleh jum-hur.” “Kemudian apa lagi?” , tanyaku kembali. “Tidak ada yang lain lagi,” jawabnya.²⁷⁴

Pertanyaan yang segera muncul dari cerita di atas; apakah itu benar-benar mimpi, *takhayul* atau sekedar angan-angan? Terlepas dari pertanyaan itu, kita berha-dapan dengan sosok Al-Makmûn sebagai seorang khalifah umat Islam, melihat Aristoteles dalam mimpinya, yang tentunya mempunyai makna khusus dalam ranah pengetahuan yang mendominasi saat itu. Formulasi mimpi Al-Makmûn dengan menggunakan model *bayânî* ini meng-ingatkan kita kepada kisah malaikat Jibril a.s., pembawa wahyu yang mewujudkan dirinya dalam bentuk manusia dan masuk ke majlis Nabi. Malaikat Jibril mengajukan pertanyaan, kemudian Nabi menjawab hingga jawaban berakhir, dan kemudian Nabi beralih kepada umat Islam yang hadir dan bersabda, “Yang baru saja datang tadi adalah Jibril yang mengajarkan agama untuk kalian semua.”

Formulasi yang sama dengan *mimpi*-nya Al-Makmun. Tentu saja, penggunaan model *bayânî* seperti ini memiliki tujuan yang besar, yakni memproyeksikan kredibilitas mimpi sehingga mencapai tingkatan *ru'yah shâdiqah*, sekaligus menjadi dasar bagi proyek Al-Makmun dengan menggunakan kekuatan negara untuk menterjemahkan karya Aristoteles sebagai proyek religius.²⁷⁵

Dialog khalifah Al-Makmun dengan Arsitoteles diakhiri dengan pembicaraan “tidak ada lagi yang lain.” Ini berarti, yang hendak ditegaskan dari dialog itu adalah tidak ada sumber pengetahuan lain, kecuali ketiga sumber yang telah disebutkan; akal, syara’ dan ijma’. Makna lebih mendalam dari penegasan ketiga sumber itu adalah penegasian selain tiga sumber tadi, yakni “tidak ada yang lain”. Dalam

²⁷⁴Ibn Nadîm, *Al-Fahrasât...*, h. 243

²⁷⁵Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 223

konteks ini yang dinegasikan adalah *gnostisisme* Almanawiyah, bathiniyah, dan irfân Syi'ah, sumber-sumber pengetahuan yang dijadikan dasar oleh gerakan-gerakan yang menentang *dawlah* Abbasiyyah saat itu. Dengan begitu, gerakan penerjemahan filsafat Yunani, dimana naskah Aristoteles sebagai bagian intinya merupakan strategi Al-Makmun untuk melawan dasar-dasar epistemologis musuh-musuhnya, sebuah otoritas universal yang dibangun *dawlah* Abbasiyyah.²⁷⁶

Kedua, Bahwa “Akal Universal” Aristoteles merupakan senjata untuk menikam kaum *zindiq* dari kalangan Almanawiyah-bathiniyyah, karena “Akal Universal” merupakan musuh *histo-ris*nya. Penolakan terhadap kaum *zindiq* telah berlangsung pada akhir era Umayyah. Wâshil bin ‘Athâ, pendiri kelompok Mu’ta-zilah (w. 131 H —persis tahun jatuhnya bani Umayyah) telah menulis risalah berjudul “*al-Radd ‘alâ al-Zanâdiqah*”. Selain oleh kalangan Mu’tazilah, penolakan terhadap kelompok *zindiq* ini dilancarkan oleh kalangan teolog dan fuqaha. Perang pemikiran yang terjadi saat itu benar-benar berkecamuk. Jika sebelumnya, Khalifah Al-Mahdi (w. 169 H) melakukan gerakan fisik dengan mendirikan “Dewan Zindiq” yang bertugas memburu orang-orang *zindiq*, yang secara khusus mengacu kepada Almanawiyah dan Syi'ah. Maka, khalifah Al-Makmun (berkuasa tahun 198-218 H) benar-benar mem-fokuskan pada kerja ilmiah. Khalifah melancarkan gerakan ilmiah dengan menanamkan *akal universal*-nya Aristoteles, sebagai benteng kokoh untuk melawan *gnos-tisisme*.

Dengan demikian, masuknya akal universal dalam kebudayaan Arab-Islam berlangsung dalam konteks pertarungan ideologis-politis antara Al-Ma'mûn, khalifah banî Abbasiyyah, dengan lawan politiknya, yaitu *Syiah-bathiniyyah*. Tentunya, menjadi situasi genting dan berkecamuk saat kelompok Syi'ah-bathiniyyah mempropagandakan *gnostisisme* dengan “ketersing-kiran akal-nya” guna menegaskan kelangsungan wahyu dalam diri para imam dan selanjutnya menjustifikasi hak imamah dan kepemimpinan atas seluruh umat Islam, baik secara politik mau-pun keagamaan. Kondisi genting ini dihadapi oleh Al-Makmun dengan memanfaatkan “Akal Universal” Aristoteles guna

²⁷⁶Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 224

menguatkan “rasionalitas agama” (*al-ma’qûl al-Dînî al-‘Arabî*) sebagai-mana dirumuskan oleh Mu’tazilah dan dikuatkan oleh realitas politik saat itu.²⁷⁷

(b). Muatan Ideologi Logika Aristoteles bagi Peradaban Arab-Islam

Persoalan lain dibalik keterlibatan yang intens terhadap filsafat Aristoteles adalah karena para filosof Islam, terkesan dengan logikanya. Lalu, ada apa sebenarnya dibalik logika Aristoteles? Menurut Al-Jâbirî, bahwa fase dalam peradaban Islam adalah mirip dengan fase dalam peradaban Yunani. Fase yang dialami Aristoteles adalah fase dimana terjadi perubahan peradaban Yunani dari *mitos* ke *logos*, dari agama khurafat ke agama akal, dan dari komunitas masyarakat kabilah ke masyarakat kota sampai komunitas imperium. Begitu juga fase yang dialami peradaban Islam merupakan peralihan dari *mitos* ke *logos*, dari penyembah berhala ke agama tawhid, dari agama fitrah pada saat munculnya Islam ke agama rasionalitas Mu’tazilah, serta dari komunitas suku-suku ke masyarakat Makkah sampai ke komunitas negara Daulah Islam.²⁷⁸

Analogi Tentang Persamaan Peradaban Yunani dan Peradaban Islam

Struktur Masyarakat Yunani	Masyarakat Kabilah	Masyarakat Kota	Masyarakat Imperium
Struktur Masyarakat Islam	Masyarakat Kabilah	Masyarakat Kota (Mekkah-Madinah)	Masyarakat Dawlah
Sistem Politik Yunani	Sistem Suku	Sistem Kota	Sistem Kenegaraan (Neg. Alex the Groot)

²⁷⁷Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 233

²⁷⁸Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Nahnu...*, h. 66

Sistem Politik Islam	Sistem Suku ('ashabiyyah)	Sistem Kota (Mekkah-Madinah)	Sistem Dawlah (Neg. Al-Makmun)
Pemikiran Yunani	Mithos (agama Dewa)	Logos (agama Akal)	
Pemikiran Islam	Mithos (jahiliyyah-penyembah berhala)	Logos (Agama Tawhid/Islam sebagai agama akal)	

Perkembangan dunia Islam yang tengah memasuki wilayah *logos* ini membutuhkan ilmu-ilmu *kauniyyah*, seperti ilmu-ilmu yang dimiliki Aristoteles. Hal yang sama pula dialami oleh para filosof Yunani, seperti Thales dan Phitagoras yang mentransformasikan ilmu-ilmu dari Mesir sebelum munculnya Plato dan Aristoteles.²⁷⁹ Hal itulah yang mendorong Al-Makmun, yang didukung oleh para filosof Muslim seperti Al-Kindi dan Farabî, untuk mentransformasikan pemikiran Yunani ke dalam pemikiran Arab, terutama logika Aristoteles.

(c). Kandungan Burhân dalam Logika Aristoteles

"Akal Universal" yang ditransfer dari Yunani ke dunia Arab adalah ilmu pasti yang meniscayakan adanya kekuatan dan kecermatan karena dibangun berdasar '*burhân*' yang terdiri dari premis-premis yang valid, niscaya, generalitas primordial yang diyakini oleh manusia, dan diketahui oleh akal secara niscaya. Misalnya, pengetahuan kita tentang "totalitas" (*kulliyah*) sebagai lebih besar dari "parsialitas" (*juziyyah*). Pengetahuan ini disebut juga prinsip-prinsip ilmu (*mabâdi al-'ulûm*), karena dari prinsip itulah kita mulai, kemudian melangkah kepada seluruh realitas teoritis yang keberadaannya bukan merupakan hasil kreasi manusia.

²⁷⁹Shalah Abdul 'Alim Ibrahim, *Adwa 'ala al-Falsafah al-Yunaniyyah*, Cairo, Dar el-Thiba'ah al-Muhamadiyyah, 1984, h. 30

Ketika prinsip-prinsip ilmu itu belum dimiliki, maka akal manusia masih dalam tahap potensi (*aqal bi al-quwwah*). Kemudian ketika prinsip-prinsip itu dimiliki maka ia menjadi potensi aktual (*'aqal bi al-fi'il*), yang memiliki kekuatan untuk menyimpulkan realitas lain sehingga menjadi kekuatan akal yang tidak mungkin keliru. Maka, seluruh pengetahuan yang dihasilkannya adalah pengetahuan yang pasti.²⁸⁰ Dengan demikian, akal manusia telah cukup memiliki kekuatan untuk mengandalkan dirinya sendiri. Melalui analogi (*qiyâs*) manusia tidak membutuhkan asal atau sumber yang dijadikan tempat kembali bagi perkara dan kondisi baru. Juga, tidak membutuhkan ilham atau guru yang mentransfer pengetahuan.²⁸¹

Tentang ini Al-Farabî, menulis:

“Sesungguhnya akal manusia tidak membutuhkan semua itu (*baca*: sumber pijakan bagi tempat kembali perkara, ilham dan guru) karena dalam akal sudah terdapat “asumsi-asumsi dasar”, yakni prinsip-prinsip akal yang menjadi landasan bagi ilmu dan diketahui secara niscaya, prinsip yang menjadi titik permulaan dan titik tolak dalam proses argumentasi (*istidlâl*) dengan menyusun *qiyâsât burhân-iiyyah* yang di atasnya dibangun ilmu yang pasti. Prinsip umum yang mengarahkan proses *istidlâl burhânî* ini adalah prinsip sebab akibat dalam kaitannya dengan prinsip iden-titas. Dengan begitu, pengetahuan yang pasti adalah pengetahuan tentang sebab akibat. Ini adalah ilmu yang mutlak, paling utama, sebab ia akan menuntun kita mengetahui “Sebab Pertama” dan menuntun kita mengetahui “ilmu yang paling mulia” yaitu hikmah.”²⁸²

Dari keterangan di atas, jelaslah bahwa “Akal Universal” Yunani dibangun berdasar ‘*burhân*’ yang terdiri dari premis-premis yang valid, niscaya, generalitas primordial yang diyakini oleh manusia, dan diketahui oleh akal secara niscaya. Ia adalah prinsip-prinsip ilmu yang darinya kita melangkah kepada seluruh realitas teoritis yang

²⁸⁰Abû Nasr Al-Farabi, *Fushûl Mutanazzi'ah* (ed.) Fauzi Mashri al-Najjar Beirut: Dar al-Masyriq, 1971 h. 50-51. Juga, Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 244

²⁸¹Abû Nasr Al-Farabi, *Fushûl...*, h. 51

²⁸²Abu Nasr Al-Farabî, *Fushûl...*, h. 61

memiliki kekuatan untuk menyimpulkan realitas lain sehingga menjadi kekuatan akal yang tidak mungkin keliru dan menghasilkan pengetahuan yang pasti. Itulah sumber pengetahuan burhânî yang disinyalir menjadi musuh historis bagi pengetahuan gnostisisme.

2. Konflik Ideologis Sunni-Syiah

Konflik ideologi antara Sunni-Syiah ditengarai sebagai sumber bagi munculnya pengetahuan burhânî. Adalah sesuatu yang mengherankan ketika dihadapkan kepada proses penerjemahan naskah-naskah Yunani ke dalam bahasa Arab, dimana seolah-olah kita menemukan semacam rangkaian “unsur kebetulan” berupa inisiatif Khalifah, ilmu falak yang dimiliki Yunani, dasar-dasar logika dan pemikiran filosofis. Di samping itu secara kebetulan pula menemukan buku-buku dan penjelasan-penjelasan yang memungkinkan mereka melakukan upaya ‘pemaduan’ antara masalah-masalah Yunani dan akidah Islam. Lalu, setelah mengamati unsur-unsur kebetulan tersebut, timbul pertanyaan; mengapa unsur-unsur kebetulan itu terulang secara sistematis? Pertanyaan ini bukan berarti kita mengingkari suatu “kebetulan”, akan tetapi terulang-ulangnya ‘kebetulan’ secara sistematis memberi arti adanya suatu undang-undang, adanya motivasi dahsyat yang menggerakkan proses tersebut.²⁸³

Tak syak lagi kerja ilmiah yang dilakukan al-Ma'mun merupakan bagian dari strategi umum yang dilakukan Daulah Abbasiyyah untuk menangkis laju konfrontasi kaum Aristokrat Persia. Pada saat itu para petinggi dan kaum Aristokrat Persia yang mengagumi keluarga ‘*Ahlul Baet*’ menginsyapi kekalahan mereka ketika menghadapi Daulah Umayyah sebagai kekalahan ideologis. Daulah Umayyah saat itu memegang kendali ideologi (yaitu: *Dienul Islam*) yang mampu membangun kekuatan materi dan melemahkan berbagai atraksi konfrontatif yang dimiliki kabilah-kabilah.

Maka, untuk memperkuat posisinya kaum Aristokrat Persia melakukan penyerangan terhadap sumber kekuatan Arab dengan membangun kembali ideologi yang sempat terkubur, yakni ideologi *gnostik*. Sumber pengetahuan alternatif *irfan* atau disebut *ilham ilahi* disinyalir tidak terputus meski risalah kenabian terputus. Inilah yang

²⁸³Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Nahnu...*, h. 61

dilakukan oleh kaum Aristokrat Persia untuk menaburkan benih keraguan terhadap agama Islam sekaligus untuk meruntuhkan supremasi *daulah* Abbasiyyah.

Dawlah Abbasiyyah merasakan sinyal dari serangan ideologis tersebut dan kemudian membentengi negaranya dengan rasionalitas Mu'tazilah yang mengukuhkan pendirian bahwa *akal* merupakan sumber pengetahuan yang paling otoritatif. Untuk memperkuat posisi rasionalitas itu, khalifah melakukan penerjemahan karya-karya filsafat Yunani. Sehingga menjadi jelas bahwa suburnya penerjemahan naskah Yunani didasarkan atas suatu upaya konfrontasi terhadap ideologi gnostik, Syiah yang hendak menegaskan kelangsungan wahyu dalam diri para imam dan selanjutnya menjustifikasi hak imamah atas seluruh umat Islam.

Oleh karenanya, selain melancarkan strategi ilmiah, para khalifah Abbasiyyah juga melancarkan strategi penguasaan kultural dan psikologis. Lihat saja, khalifah Al-Mansur yang menentang konsep "al-Mahdi" dan "Al-Qâim"-nya Syi'ah dengan mengajukan konsep yang sama "Al-Mahdi al-'Abbâsî" dan "Al-Mansur al-Abbâsî." Al-Manshur juga menentang klaim tokoh-tokoh Syiah atas kepemilikan ilmu rahasia yang diwarisi Nabi dengan klaim serupa bahwa pemimpin-pemimpin Abbas juga memiliki ilmu rahasia yang diwarisi.²⁸⁴

Bahkan, ada strategi yang dilancarkan Al-Makmun dimana pada tahun 201 H mengumumkan akan melakukan pembaiatan terhadap Ali Ridhâ bin Musâ al-Kâzhim bin Ja'far al-Shâdiq, seorang pemimpin dari kalangan keluarga Amir al-Mukminîn Ali bin Abi Thâlib, yang tiada lain merupakan Imam ke delapan. Rencana pembaiatan itu sesungguhnya dimaksudkan untuk menampakkan orang-orang Syi'ah yang bersembunyi dibalik doktrin *taqiyyah*. Al-Makmun menyadari, bahwa ketersembunyian para imam syi'ah itu menyebabkan citra mereka menjadi luhur dan mulia, sehingga orang-orang pun memandangnya seperti memandangi para nabi. Oleh karenanya, kata Al-Makmun, jika mereka (Syi'ah dan para pemimpinnya) terlihat

²⁸⁴Tentang ilmu rahasia ini, Al-Mahdi menulis surat kepada anaknya, "...lihatlah *al-sufth* (bejana) ini, peliharalah sebab di sana ilmu ayahmu tersimpan, selama ia ada, maka ilmu itu akan terus ada sampai hari kiamat. (Lihat, Faruq Umar, *Al-Târikh al-Islâmî wa al-Fikr al-Qarn al-Isrinâ*, Beirut: Muassasah Mathbua al-Arabiyyah, 1980 h. 115)

melakukan kesalahan serta kezaliman oleh khalayak umum, niscaya penilaian terhadap mereka pun akan jatuh dan berbalik akan mengecam mereka. Hanya saja, rencana pembaiatan ini menyulut kemarahan, dan huru-hara dari orang-orang yang fanatik terhadap *dawlah* Abbasiyyah. Rencana Al-Makmun juga gagal karena Ali Ridhâ mati diracun, dan setelah itu Al-Makmun tidak jadi menyerahkan kekhalifahannya kepada ‘Alawiyyîn, tetapi kepada saudaranya Al-Mu’tashîm.²⁸⁵

Tabel: Sumber-sumber Pengetahuan

Bayânî	‘Irfânî	Burhânî
Bahasa Arab	Hellenistik	Aristotelianisme (Akal Universal)
Nash (Qur’an-Hadîts)	Almanawiyyah	Konflik Sunni-Syi’ah
Otoritas Salaf (khabar-ijma’)	Neo-Platonisme	
Konflik Sunni-Syi’ah	Hermetisisme	
	Ikhwân al-Shafâ	

Dari pembahasan di atas disimpulkan bahwa pengetahuan bayani bersumber pada Bahasa Arab, nash al-Quran dan al-Hadits, otoritas Salaf berupa Khabar dan ijma’ serta konflik yang tersisa antara Sunni dan Shi’ah. Pengetahuan Irfani bersumber pada hellenisme, almanawiyah, neo-Platonisme, Hermetisisme dan doktrin filsafat yang ditinggalkan oleh Ikhwan al-Shafâ. Sementara itu burhani bersumber pada akal universal yang digali dari sumur pengetahuan Aristotelianisme serta sesuatu yang ditinggalkan oleh konflik Sunni-Syiah.

Sumber-sumber pengetahuan tersebut menjadi ladang yang subur bagi para pendukung masing-masing. Tidak jarang masing-masing pihak berkompetisi menggali sedalam-dalamnya sumber-sumber tersebut karena dari sumber-sumber itulah pengetahuan berkembang. Sesuai dengan adagium yang berkembang “knowledge is power”, siapa yang berhasil menguasai sumber-sumber pengetahuan maka dialah yang akan memiliki kekuatan penuh dalam membangun peradabannya. []

²⁸⁵Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Takwin...*, h. 229-231

BAB IX

METODOLOGI BAYÂNÎ, ‘IRFÂNÎ DAN BURHÂNÎ

A. Pendahuluan

Ada dua istilah yang perlu diurai terlebih dahulu; metode dan metodologi. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa metode berarti cara, jalan, petunjuk pelaksanaan atau petunjuk teknis, sedangkan metodologi adalah *science of methods*, yakni ilmu pengetahuan yang membicarakan tentang metode-metode.²⁸⁶ Kenneth D. Bailey, seperti dicatat Ibrahim Alfian, mendefinisikan metode dengan teknik penelitian atau alat yang dipergunakan untuk mengumpulkan data, sedangkan metodologi adalah falsafah tentang proses penelitian yang di dalamnya mencakup asumsi-asumsi, nilai-nilai, standar atau kriteria yang digunakan untuk menafsirkan data dan mencari kesimpulan.²⁸⁷

Metode berkaitan dengan pertanyaan bagaimana kita dapat mengetahui sebuah objek pengetahuan. Pertanyaan bagai-mana kita mengetahui objek-objek ilmu sebagaimana adanya tentu sangat penting bagi setiap epistemologi karena dengan begitu, kita dapat mengetahui prosedur apa yang diambil oleh ilmuan untuk sampai kepada pengetahuan tentang sebuah objek sebagaimana adanya. Dalam

²⁸⁶Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994 h. xii. Lihat juga, Dudung Abdurrahman, *Metode Penelitian Sejarah*, Jakarta: Logos, 1999 h. 43

²⁸⁷Ibrahim Alfian, "Tentang Metodologi Sejarah" dalam Ibrahim Alfian dkk (Ed.), *Dari Babad dan Hikayat Sampai Sejarah Kritis* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992) h. 411

konteks ini yang akan dikaji adalah pemerian tentang metode memperoleh pengetahuan, isu ter-penting dalam epistemologi, dan yang akan dibahas adalah metode bayânî, irfânî, dan burhânî.

B. Metodologi Bayânî

Pengetahuan *bayânî* mencakup beberapa macam cabang ilmu; *naḥwu* (grammar), *sharaf* (morfologi), *balâghah* (keindahan bahasa), *fiqh* (jurispundenci), dan ilmu Kalam (teologi). Berda-sarkan klasifikasi ini maka metode bayânî adalah bagaimana cara memperoleh pengetahuan dalam ilmu bahasa, gramatika, mor-fologi, *fiqh* dan kalam. Menurut Muḥammad'Âbid Al-Jâbirî, cara memperoleh pengetahuan bayânî adalah melalui *qiyâs bayânî*, *tekstual-itas* (berawal dari teks, kembali dan berpangku pada teks).

1. Qiyâs Bayânî

Qiyâs bayânî adalah model penalaran yang dipakai dalam beberapa disiplin ilmu bayan, seperti bahasa, gramatika, mor-fologi, *balaghah*, kalam dan *fiqh*. Analogi-analogi yang dipergu-nakan dalam beberapa disiplin keilmuan itu mencerminkan citra dan keunggulan bahasa Arab, sebagai bahasa yang independen dan memiliki logika internalnya sendiri. Tentunya, ini sangat membanggakan karena dapat menunjukkan kemandirin dan jati diri bahasa Arab yang khas, di samping tentunya akan mem-bebaskan sistem keilmuan bayanî dari model logika Aristoteles ataupun lainnya.

Pertama, Qiyâs bahasa. Jika mukjizat orang Yunani adalah filsafat, maka mukjizat orang Arab adalah bahasa Arab. Aktivitas pengumpulan bahasa di era kodifikasi memang menyerupai mukjizat. Sesuatu yang di luar kebiasaan terjadi ketika proses peralihan bahasa Arab dari sekedar bahasa '*fitrah* dan *instink*' yang hanya dipahami bila hidup di tengah-tengah penuturnya, menjadi bahasa ilmiah yang dapat dipelajari. Menurut Ibn Nadîm, realisasi proyek kebahasaan dilaksanakan oleh al-Khalîl bin Ahmad al-Farâhîdî (100-170 H) dan kemudian disempurnakan oleh Laits bin Nasr Ibn Sayar.²⁸⁸ Al-Farâhîdî, sang inovator dan pemilik kamus bahasa Arab pertama "*Kitâb Al-'Ain*",

²⁸⁸Ibn Nadîm, *Al-Fahratsat...*, h. 42-43

telah mengumpulkan dan melahirkan bahasa Arab secara sistematis, cermat, dan ilmiah.

Ada beberapa prinsip metodis yang diterapkan oleh Al-Farâhidi. [1] berpegang kepada prinsip matematis, nalar yang tidak bertentangan dengan *sense of music* sehingga memungkinkan Al-Farâhidi menarik forma (*wazn*) syair Arab, dan selanjutnya membangun ilmu 'Arudh (ilmu syair). [2] Dengan kepekaan *sense of music*, Al-Farahidi menarik kategori-kategori tersembunyi yang ada di dalamnya, dan dengan nalar matematisnya kemudian menerapkan kategori teoritis-matematis, yang tidak memiliki asal-usul dalam realitas kebahasaan. [3] Kemudian Al-Farahidi mem-bentuk kosa kata bahasa dengan bertolak dari "*kemungkinan kognitif*" meski tanpa memperhatikan "*kemungkinan riil*", kecuali dalam tahap pengecekan. Ketiga prinsip itu kemudian diaplika-sikan dengan melihat kata-kata dalam bahasa Arab yang adakalanya dua huruf (*tsunâ'i*), tiga huruf (*tsulâtsî*), empat huruf (*rubâ'i*) atau lima huruf (*khumâsî*). Dari sini ia menyusun huruf *hijaiyyah* menjadi kata yang terdiri dari dua, tiga, empat atau lima huruf dengan memanfaatkan seluruh kemungkinan yang ada. Misalnya, *bada, daba, abada, bada'a, bada, da'aba, daba*, dan seterusnya, dengan tanpa melakukan pengurangan. Menurut sebagian sejarahwan, kemungkinan penyusunan huruf hijaiyyah yang 28 huruf dapat mencapai 12. 305.412 kata atau gabungan huruf. Setelah didapatkan kata-kata, lalu kata-kata itu diteliti, apakah ada kesesuaiannya dengan realitas atau tidak? Jika didapati kata itu sesuai dengan realitas, seperti kata "*dharaba*" (memukul), maka kata itu didekumentasikan, sedang kata yang tidak ada realitasnya seperti kata "*jasyasha*" diabaikan. Itulah gambaran global prinsip metodologis yang diterapkan dalam menghasilkan ilmu bahasa (*al-lughah*).²⁸⁹

Kedua, Qiyas Gramatika. Seperti para ahli bahasa (*lughawiy-yîn*), para ahli gramatika (*nahwiyyî*) juga menerapkan metode yang sama untuk menghasilkan ilmu *nahwu*. Sebenarnya, antara ahli bahasa dan gramatika tampak hampir sama, hanya yang membedakan adalah fokus ahli bahasa yang tertuju kepada tataran "kata" dan "makna", sedangkan ahli gramatika kepada bukti-bukti yang mendukung kaidah gramatika yang ditetapkan.

²⁸⁹ Muḥammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 81-85

Yang perlu diperhatikan di sini adalah bahwa bahasa Arab ditulis dengan tanpa titik dan harakat, seperti juga Al-Qur'an dahulu. Ini berarti, bahasa Arab tidak mungkin dikumpulkan kecuali dari perkataan yang diujarkan dan diperdengarkan, bukan dituliskan. Oleh karenanya, posisi orang-orang Badui yang tidak mengenal tulisan menjadi sangat strategis dan signifikan. Kon-sekwensinya, kata yang tidak bisa dicari rujukannya dalam konsepsi "orang-orang Badui" dianggap sebagai barang asing atau disebut *dakhil* (sesuatu yang muncul dari luar).

Posisi orang-orang Badui benar-benar strategis, terlebih tujuan kodifikasi bahasa adalah menjaga al-Qur'an dari dialek yang menyimpang (*lahn*). Di sini para ahli bahasa dan gramatika tidak merujuk kepada Al Qur'an, tetapi justru mengacu kepada kosa kata Badui. Hal ini karena dalam al Quran sendiri ada tujuh bacaan (*qir'ah sab'ah*). Perbedaan bacaan ini tentunya menimbulkan problematika kebahasaan dan gramatika yang tidak dapat diselesaikan, kecuali dengan penjelasan "kebahasaan" dan "keta-tabahasaan" dari teks al Quran sendiri. Tentunya hal ini tidak mungkin terjadi, karena perubahan dalam teks berarti *ta'wil*, dan ini adalah sesuatu yang harus di-jauhi.²⁹⁰

Maka, yang dibutuhkan adalah mewujudkan bahasa metafisis yang menjadi kerangka rujukan pada tingkat makna kata dan ungkapan-ungkapan metaforis. Untuk keperluan ini, bahasa orang-orang Badui dipandang kompeten karena mereka masih berada dalam kabilah-kabilah yang terisolasi. Inilah logika internal yang menghubungkan antara pengumpul bahasa dan peletak ilmu *nahwu* dengan teks al Quran.²⁹¹ Logika internal ini dikuatkan oleh Ibn 'Abbâs ketika ia berkata, "*jika terjadi keraguan terhadap al Quran, maka lihatlah syair, dan syair itu adalah syair Badui.*" Juga, ada riwayat yang dikuatkan dengan hadits Nabi, "*Dari Nabi, dari Ibn Abbas, jika kalian menemukan keraguan terhadap al Qur'an maka carilah dalam syair.*"²⁹²

²⁹⁰ Muḥammad Abdullah, *Ar-Riwâyah wa al-Isytisyhâd bi al-lughah* (Kairo: 'Alam al-Kitab, 1976) h. 126-127.

²⁹¹ Muḥammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h, 85

²⁹² Lihat, Jabir Ufur, *Al-Surah al-Faniyyah fi al-Turâts an-Naqdi al-Balaghi*, Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1973 h. 153

Ketiga, Qiyas Morfologi. Sebagaimana dijelaskan sebe-lumnya bahwa metode yang ditempuh Al-Farâhidi dan para ahli bahasa pada umumnya adalah derivasi (*isytiqâq*). Dalam konteks ini para ahli morfologi (*ahl al-sharf*) menjadikan fiil mâdhî (kata kerja waktu lampau) atau *mashdar* (kata kerja tanpa waktu) sebagai titik tolak pembentukan derivasi-derivasi lainnya. Bentuk-bentuk derivasi ini didasarkan kepada forma yang telah ditetapkan, dimana forma-forma ini merupakan kategori logika.

Menurut Muḥammad Mubarak, salah seorang pemikir Arab kontemporer, bahwa kategori-kategori kata dan model-model kata dalam bahasa Arab adalah forma-forma musikal. Artinya, setiap kategori dan strukturnya merupakan irama mu-sikal yang baku. Persesuaian antara kata (*lafdz*) dengan forma (wazan) menunjukkan adanya persesuaian kategori atau jenis maknanya. Misalnya, *Fâil* (dengan tambahan alif) menunjukkan kata kerja seperti *qâtil* (pembunuh); *maʿûl* (dengan tambahan wawu) menunjukkan pasifitas, seperti *manshûr* (yang ditolong); *faʿîl* (dengan tambahan iya) menunjukkan kerja seperti *karîm* (yang mulia); *faʿaâl* (dengan tambahan syiddah dan alif) menunjukkan kerja dengan arti banyak, seperti *sabbâq*; dan *aʿal* (dengan tambahan hamzah) untuk membentuk arti lebih, seperti *ahsan* (lebih baik), dan seterusnya. Dengan demikian, kata yang menunjukkan arti aktif, pasif, tempat, waktu, sebab, suara, kerjasama, alat, arti superlatif, dan makna-makna lainnya memiliki forma-forma khusus, sehingga ketika suatu kata (*lafzh*) dimasukkan ke dalam forma-forma dan dibentuk berdasar kategori itu, maka dengan sendirinya akan tercipta materi dan makna baru. Inilah yang dimaksud dengan *qiyâs* gramatika, suatu prinsip metodo-logis yang menghasilkan ilmu gramatika.²⁹³

Keempat, Qiyâs Balaghah. Setelah “jilid pertama” logika Arab rampung dibangun oleh kalangan ahli *nahwu*, maka “jilid kedua” logika Arab kemudian dibangun oleh ahli *balaghah*. Logika bahasa Arab –yang oleh Al-Suyûthî disebut *balaghah mawdhûʿah*— disinyalir dapat menggantikan “model penalaran deduktif” (*istidlâl*) dalam

²⁹³ Muḥammad Mubâarak, *Fiqh al-Lughah wa Khasâis al-ʿArabiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1975 h. 280

wacana mantik. Logika yang dimaksud adalah konsep *tasybih*, *isti'arah*,²⁹⁴ dan *kinâyah*.

Metode *Tasybih* (penyerupaan) dapat menghasilkan suatu analogi yang cukup cermat. Misalnya, kita mengatakan, “pipi perempuan itu bagai bunga mawar.” Dengan kata-kata ini, kita sebenarnya telah mengidentikkan warna kemerah-merahan pada pipi perempuan itu dengan warna kemerah-merahan pada bunga mawar. Kemudian dalam metode *isti'arah* kita dapat mengatakan, “si Fulan banyak abunya,” yang menggambarkan seseorang tentang sifat kedermawanannya dalam memperlakukan tamu yang berkunjung ke rumahnya. Sifat “banyaknya abu” adalah gambaran banyaknya abu di dapurinya, karena seringnya memasak.²⁹⁵

Metode *tasybih* dan *isti'arah* merupakan disiplin keilmuan dalam balaghah yang berurusan dengan beberapa sifat atau unsur-unsur yang saling terkait dalam makna-makna tertentu yang terjadi dalam dua sisi. Sisi pertama berkaitan dengan perpindahan dari unsur *malzûm* (objek pemaknaan) ke unsur *lâzim* (sifat dan maknanya). Perpindahan ini juga dinamakan dengan *majaz* (metaforis). Misalnya, kalimat “kami menanam air hujan”, dan yang dimaksud adalah *lazim*-nya, yakni “tumbuh-tumbuhan”, karena ia hidup dan tumbuh dari air hujan. Sedangkan sisi kedua berkaitan dengan perpindahan dari unsur *lâzim* ke *malzûm*. Perpindahan ini dikenal dengan istilah *kinâyah*. Seperti dalam kalimat, “Si Fulan dikenal panjang sarung pedangnya”. Kalimat “panjang sarung pedangnya” adalah *lâzim*, dan yang dimaksud disini adalah *malzûm*-nya yaitu tubuhnya tinggi.²⁹⁶

Menurut Al-Sakkâki, dalam *Miftah al-Ulûm*, “Barang siapa menguasai salah satu konsep dasar ilmu bayân, seperti konsep *tasybih*, *kinâyah*, dan *isti'arah*, dan mampu menggunakannya dalam rangka mencari ilmu pengetahuan, maka tersingkaplah baginya jalan menggunakan sistem penalaran yang sistematis.”²⁹⁷ Bahkan, seseorang yang menggunakan konsep-konsep praktis seperti *tasybih*,

²⁹⁴ Muḥammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Al-Turâts wa Al-Hadâtsah: Dirâsât wa Munâqasât*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, h. 150

²⁹⁵ Muḥammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Al-Turâts ...*, h. 150

²⁹⁶ Muḥammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Al-Turâts ...*, h. 150

²⁹⁷ Lihat Siraj al-Dîn Ya’kub Al-Sakkaki, *Miftah al-Ulum*, (ed) Naim Zarzur (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983) h. 182.

kinayah dan *isti'arah*, sebenarnya mirip dengan menempuh penalaran deduktif dalam logika.”²⁹⁸

Itulah tiga model metode yang merupakan metode *bayan*-nya bahasa Arab. Kenyataan ini sesungguhnya menunjukkan suatu kebutuhan riil yang dihadapi umat Islam terkait dengan al Qur'an sebagai sumber hukumnya. Tidak dapat dipungkiri bahwa orang yang hendak menimba hukum-hukum atau pengetahuan dari al Qur'an harus memiliki pengetahuan yang sistematis tentang metode-metode pengungkapan dan pemaparan yang sering dipakai oleh al Qur'an itu sendiri.

Perhatikan misalnya pemaparan al Quran dalam surat Al-Shaffât ayat 64-65. “*Sesungguhnya dia (pohon Zaqqum yang ada dalam neraka) adalah sebatang pohon yang keluar dari dasar neraka jahim. Mayangnya seperti kepala syaitan-syaitan.*” Tentang ayat ini, orang-orang Arab kebingungan dalam memahaminya, sebab kepala syaitan-syaitan (*ru'ûs syayâtîn*) adalah wujud yang tidak diketahui dan tidak dapat ditangkap oleh indera manusia. Bagaimana mungkin ia dapat dijadikan materi *tasybih* atau bahan penyeru-paan bagi sebatang pohon neraka itu? Nah, melalui al-Quran-lah metode *bayân* dalam bahasa Arab mencapai bentuknya. Sehingga sebagian mereka menafsirkan *ru'ûs syayâtîn* menjadi bersifat indrawi, yakni sebagai sebuah pohon yang tumbuh di Yaman.²⁹⁹

Kelima, Qiyâs Kalam. Fondasi metodologis yang ditawarkan ahli balâghah di atas kemudian dipergunakan oleh kalangan teolog awal, terutama kaum Mu'tazilah dalam mengkonter pendapat musuh-musuhnya, seperti kaum zindiq, dan gerakan anti Arab (*syu'ubiyyah*).³⁰⁰ Dua kelompok ini mengingkari kemukjizatan al Quran sebagai upaya menentang Islam dan bangsa Arab. Kaum Muta-kallimin mengkonter kedua kelompok ini dengan menunjuk bukti-bukti kemu'jizatan al Quran. Di sini kita melihat peran ganda dari metode-metode yang dipakai ahli balâ-ghah; di satu sisi mengungkap “rahasia balaghah” dalam bahasa Arab dan di sisi lain mengangkat

²⁹⁸Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *at-Turâts...*, h. 152

²⁹⁹Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *at-Turâts...*, h. 153

³⁰⁰Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 151

aspek kemuk-jizatan al Quran, dimana para ahli Kalam tidak perlu re-pot-repot menjadikan Aristoteles sebagai kerangka acuannya, tetapi berpegang kepada bayân Arab itu sendiri.

Selain menggunakan metode-metode *bayân* Arab, kalangan Mutakallimun juga menggunakan model-model *qiyâs*. Uraian mutakallimîn tentang metode mendapatkan pengetahuan ini terbagi dua bagian; rasional dan empiris. Metode rasional ter-bentuk dalam beberapa model, yakni *istidlâl bi asy-Syâhid 'alâ la-Ghâib* (inferensi dari yang kongkrit ke yang abstrak); *as-Sibr wa at-Taqsîm* (mempertentangkan dan membagi); dan *al-ilzâm (argumentum ad hominem)*.

Pertama, Metode *istidlâl bi asy-Syâhid 'alâ la-Ghâib* pada mulanya biasa digunakan oleh fuqaha dan kalangan *naḥwīyyîn*, dan pada perkembangannya model ini secara lebih tajam digunakan oleh kalangan mutakallimîn. Metode ini mencakup tiga tipe, yakni:

- (1). Analogi atas dasar kesamaan dalam penunjukkan (*dalâlah*). Contoh, kongklusi bahwa Allah Mahakuasa melalui perbu-atan-perbuatan-Nya, merupakan bentuk analogi dari pen-dasaran pada kenyataan kongkrit dimana perbuatan hanya terjadi dari manusia yang mampu melakukannya. Metode ini menghasilkan pengetahuan tentang sifat-sifat Tuhan.
- (2). Analogi atas dasar kesamaan *ilat*. Contohnya, kongklusi bahwa Allah tidak mungkin melakukan yang jelek karena pengetahuan-Nya tentang kejelekan ditarik atas alasan yang sama bahwa manusia juga tidak melakukan yang jelek jika telah mengetahui kejelekannya. Metode ini diterapkan untuk pengetahuan tentang keadilan Tuhan.
- (3). Analogi atas dasar kesamaan pada sesuatu yang seperti *illat*. Contoh model ini adalah penetapan Allah sebagai Maha Berkehendak yang dapat diketahui secara dharûrî dalam kesadaran kita berdasarkan kenyataan kongkret dengan adanya indikasi dari perbuatan-perbuatan yang dilakukan.³⁰¹

Kedua, Metode *As-Sibr wa Taqsîm* (mempertentangkan dan membagi) ditetapkan dengan menyebutkan semua kemungkinan (A, B, C....) sebagai solusi terhadap suatu hal, kemudian mengeliminasi

³⁰¹Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 157-160. Banding-kan dengan Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*, Yogyakarta: LkiS, 2003 h. 111-113

kemungkinan-kemungkinan itu sehingga tinggal satu jawaban. Metode ini pernah dipakai oleh 'Abd al-Jabbâr ketika membantah pandangan Abu al-Qâsim al-Balkhî, bahwa pengetahuan tentang Allah Swt di akhirat itu bersifat *dharurî*. Menurut 'Ali Syâmi al-Nasysyâr, metode *as-Sibr wa at-Taqsîm* adalah orisinil dari kalangan mutakallimîn, bukan dari logika Aristoteles. Metode ini di kalangan mutakallimîn dikenal juga dengan nama sillogisme *disjungtif*, yaitu sillogisme yang menggunakan pernyataan disjungtif (seperti "baik... maupun...") untuk satu atau dua premisnya.³⁰² Meski tidak tampak seperti sebuah sillogisme, kenyataannya metode ini menggunakan dua langkah analogis, yakni (1) membatasi beberapa kemungkinan (*hasr wa awshâf*); dan (2) penegasian kemungkinan yang tidak logis (*ibthâl*). Kedua langkah ini mungkin dimaksudkan oleh Abd al-Jabbâr dengan istilah *al-itsbât wa an-nafy* (afirmasi dan negasi).³⁰³

Ketiga, Metode *al-ilzâm* (*argumentum ad hominem*). Istilah sederhana dari metode ini adalah "konsekwensi logis", yakni penerimaan terhadap suatu kemungkinan atas prinsip pemungkinan (*tajwîz*) yang berkonsekwensi secara logis pada keharusan menerima suatu atau beberapa kemungkinan lain yang logis. Ungkapan-ungkapan yang menunjukkan bentuk "al-ilzam" ini biasanya dengan kata *lazima*, *alzama*, *wajaba* atau *awjaba*. Metode ini diterapkan dengan mengadopsi tesis lawan yang ingin dibantah, kemudian dari tesis tersebut ditarik kongklusi-kongklusi logis yang tidak dapat diterima oleh lawan, seperti adanya alasan pada kongklusi yang absurd atau bertentangan dengan tesisnya sendiri. Metode ini disebut oleh J.R.T.M Peters sebagai *reductio ad absurdum*.³⁰⁴

Sedangkan metode empiris merupakan kondisi awal untuk memperoleh pengetahuan. Ia merupakan titik tolak pengetahuan sebelum fakta yang diamati dikonstruksi oleh rasio. Istilah teknis yang digunakan untuk metode ini adalah "*musyâhadah*" (pengamatan dengan indera). Dalam konteks ini, kritik yang dilakukan kalangan Mu'tazilah kepada kalangan Asy'ariyyah tentang *ru'yat* Allah disinyalir

³⁰²'Ali Sâmi An-Nasysyâr, *Manâhij al-bahts inda Mufakkir al-Islâm wa Iktisâf al-Manhaj al-Ilmi*, Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1967 h. 114

³⁰³Wardani, *Epistemologi...*, h. 113

³⁰⁴Lihat, J.R.T.M Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of The Mu'tazili Qâdhî al-Qudhât Abu Hasan bin Ahmad al-Hamadzânî*, Leiden: E.J. Brill, 1976 h. 98

menjadi karakter yang kuat yang mewarnai teori ‘penglihatan’ (teori visual) yang digagas Abd. Al-Jabbâr.

2. Tekstualitas

Epistemologi bayânî menjadikan teks sebagai rujukan pokok dengan tujuan membangun konsepsi tentang alam semesta untuk memperkuat akidah agama. Oleh karena epistemologi bayânî selalu berpijak pada teks keagamaan maka yang menonjol dari epistemologi ini adalah tradisi memahami dan memperjelas teks, yaitu dengan berpegang kepada teks zhahir.

Sebagai pengetahuan yang mengadopsi ilmu-ilmu bahasa Arab, pengetahuan bayânî merefleksikan pasangan epistemologi-nya pada tiga pasangan dominan, yaitu kata (*al-lafzh*)-makna (*al-ma'nâ*), prinsipium (*al-Ashl*)-cabang (*al-Furu'*), dan substansi (*al-Jawhar*)-accidens (*al-'irdh*). Ketiga pasangan dominan ini tidak lain adalah kerangka teori (*theoretical framework*) sebagai media analisis bagi pengetahuan bayânî. Dengan kata lain, ketiga pasangan ini akan mengantarkan kepada pemahaman menyeluruh tentang aspek metodologi bayânî. Pasangan yang pertama (*kata-makna*) dan kedua (*prinsip-cabang*) dipandang menentukan titik tolak pemikiran dan metodologinya, sedangkan yang ketiga (*substansi-accidens*) membangun perspektif berpikir dan mempengaruhinya.

Pertama, Hubungan kata (*lafazh*) dan makna (*ma'nâ*) dapat ditelusuri dari sisi teoritis dan praktis. Dari sisi teoritis muncul tiga permasalahan, (1) apakah makna suatu lafazh didasarkan kepada konteks atau bersifat *tauqifi*?; (2) bolehkah bahasa dianalogikan dari makna suatu lafazh kepada sesuatu yang lain?; dan (3), tentang syariah yang diturunkan dari bahasa, apakah makna lafazh ditentukan oleh kebudayaan Arab atau melalui pendekatan lain?

Tentang problem pertama, kalangan Mu'tazilah berpendapat bahwa makna berdasar kepada konteks, sedangkan bagi kalangan Asy'ariyyah makna lafazh itu bersifat *tauqifi*, dan karenanya makna yang dimaksud dari teks perlu dijaga. Dari sini lahirlah ilmu bahasa, semisal *nahwu* (grammar) dan *sharaf* (gramatika) yang menjaga dari kemungkinan terjadinya penyimpangan makna. Problem kedua, terkait kemungkinan analogi terhadap bahasa merupakan pengalogian yang dapat dibenarkan. Sebagai contoh, para ahli ushul fiqh

membuat analogi keharaman khamar yang dapat diberlakukan kepada anggur.³⁰⁵ Sedangkan problem ketiga terdapat dua pendapat, pertama, karena al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab maka makna lafazh ditentukan oleh pengertian dan kebudayaan Arab; dan kedua, dibolehkannya memaknai lafazh dengan takwil sebagaimana dilakukan oleh kalangan Mu'tazilah yang kemudian memunculkan ilmu Kalâm.³⁰⁶

Kemudian dari sisi praktis, hubungan kata (*lafazh*) dan makna (*ma'nâ*) dapat dilihat dari upaya yang dilakukan oleh para ulama ushul fiqh. Relasi kata dan makna merupakan titik tolak qiyâs ushul fiqh yang melahirkan pengetahuan fiqh, sebagaimana dijelaskan oleh Asy-Syâfii dalam *al-Risâlah*. Ia menulis:

"Sesungguhnya dalam kitab-Nya Allah memberikan titah kepada orang Arab dengan bahasa Arab serta dengan makna yang telah mereka kenal. Di antara makna-makna yang telah mereka kenal adalah keluasan bahasa Arab, karakter-nya dengan mengungkapkan sesuatu dalam bentuk *'âm zhâhir* dengan maksud *'âm zhâhir* dan mengesampingkan yang selainnya. Ada juga yang dikemukakan dalam bentuk *'âm zhâhir* dimana yang dimaksudkan adalah *'âm* yang memuat *khâs* yang dipahami dari sebagian yang dititahkan di dalamnya. Ada juga yang diungkapkan dalam bentuk *'âm zhâhir* namun dimaksudkan adalah *khâs*. Juga ada yang dikemukakan dalam bentuk *zhâhir* namun konteksnya diketahui bahwa maksudnya bukan *zhâ-hir*. Semua itu bisa diketahui di awal, tengah atau akhir kalimat. Dalam pembicaraannya orang Arab menjadikan awal katanya menjelaskan bagian akhirnya, dan yang akhir menjelaskan bagian awalnya, dan berbicara tentang sesuatu yang makna-nya diketahui tanpa penjelasan melalui kata-kata seperti *isyarat*, dan bagi mereka ini termasuk kata-kata yang tertinggi karena hanya dipahami oleh orang yang menguasai dan tidak dipahami oleh mereka yang tidak menguasai. Di samping

³⁰⁵Muhammad 'Âbid Al-Jâbiri, *Bunyah...*, h. 42

³⁰⁶Muhammad 'Âbid Al-Jâbiri, *Bunyah...*, h. 58

itu, adakalanya satu barang disebut dengan banyak nama, dan banyak nama disebut satu nama.”³⁰⁷

Kutipan di atas mengisyaratkan bahwa *ijtihad* pada dasarnya adalah ijtihad dalam memahami teks keagamaan di dalam wilayah sirkulasinya sendiri. Pemecahannya harus dicari di dalam dan melalui teks. Sedangkan *qiyâs*, bukanlah *ra’yu*, tetapi merupakan suatu proses yang dilakukan berdasarkan dalil sesuai dengan informasi yang telah ada dalam al Quran dan al Sunnah. Ijtihad dan *qiyas* adalah mekanisme berpikir yang berlangsung dengan menghu-bungkan antara satu sisi dengan sisi yang lainnya dan tidak membangun dunia pemikiran dengan bertolak dari prinsip-prinsip. Sedangkan wilayah kehidupan bagi meka-nisme pemikiran tiada lain adalah teks. Dari sini, cakupan pemikiran menjadi terbatas, yakni sekedar “menarik kesim-pulan” dari teks. Dalam istilah *ushuliyûn* disebut dengan “menarik hukum dari kata” (*istismâr al-ahkâm min al-lafzh*).³⁰⁸

Kedua, Konsep Ushul dan Furu’. Hubungan ushul dan furu’ menyisakan dua persoalan yang perlu dikaji, yakni masalah otoritas salaf dalam kaitannya dengan sunnah dan bagaimana *ushûl* menghasilkan furu’. Persoal-an pertama terkait dengan empat dasar pokok fiqh dalam perspektif asy-Syâfi’î yang terkait dengan keberadaan al-Sunnah sebagai sumber hukum kedua setelah al-Qur’an. Problem epistemologis berkenaan dengan sumber hukum ini bukan terletak pada benar atau salahnya substansi al-Sunnah sebagaimana terjadi dalam penggunaan logika dalam pengetahuan burhânî, melainkan terletak pada sah dan tidaknya proses transmisi terjadi. Persoalan ini kemudian menghasilkan penilaian kualifikasi sunnah seperti *mutawâtir*, *aḥad*, *shahîh*, *ḥasan*, *dla’îf*, *gharib*, *marfu’*, *maqtu*, dan lain-lain, yang menjadi lapangan kerja para ulama *hadîts*.³⁰⁹ Pada titik ini terlihat betapa besarnya peranan kalangan Salaf dalam penentuan sah tidaknya sebuah ushul untuk dijadikan dasar penalaran dalam memecahkan persoalan agama dan kemasyarakatan.

³⁰⁷Imam Syâfi’i, *Al-Risâlah*, dikomentari oleh Ahmad Muhammad Syâkir, Beirut: Maktabah ilmiah, tt h. 51-52

³⁰⁸Muḥammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 105

³⁰⁹Muḥammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 116

Sedangkan persoalan *ushûl* menghasilkan *furu'* dalam kerangka pengetahuan *bayâni* dapat ditelusuri dari tiga metode yang digunakan. Metode pertama disebut metode *istinbâth*, yakni mengeluarkan pengetahuan dari '*ashl*', dimana '*ashl*' berkedudukan sebagai sumber pengetahuan. Metode ini memunculkan sebuah aktivitas pengerahan akal untuk mengeluarkan hukum-hukum syara' dari dalilnya, atau dikenal dengan nama *ijtihad*. Metode kedua adalah metode berpikir sebagaimana pokoknya atau disebut dengan *qiyâs*, dan ini berlaku di kalangan *fuqahâ* dan *mutakallimîn*. Dalam *qiyas far'ala al-ashl* yang berlaku di kalangan *fuqaha* dapat dilihat dari munculnya keharaman wiski (sejenis minuman keras yang memabukkan) yang dianalogikan pada keharaman *khamar* disebabkan kesamaan alasan ('*illat*). Sedangkan *qiyâs* yang berlaku di kalangan *mutakallimîn* disebut dengan *Istidlâl bi al-syâhid 'ala al-ghâib*, seperti upaya para *mutakallimîn* untuk memahami Allah (Yang Maha Ghaib) melalui analogi terhadap manusia, sebagai *al-Syâhid*. Metode lain, kata Al-Jâbirî, adalah metode berpikir dengan arahan yang digunakan pada pokok (*ashl*) dengan didasarkan pada kaidah-kaidah tertentu. Dalam ilmu Kalam, misalnya, ada kaidah "barangsiapa berpegang kepada *ashl*, maka ia lepas dari tuntutan penunjukkan dalil". Dalam *fiqh* terdapat kaidah "pokok segala sesuatu adalah boleh" (*al-Ashl fi al-asyâi al-ibâhah*), dan lain-lain.³¹⁰

Ketiga, Problem substansi (*al-jawhar*) dan aksiden (*al-'irdl*). Perbincangan masalah ini terjadi dalam pengumpulan ilmu Kalam, terutama ketika membicarakan masalah ilmu Allah yang meliputi segala sesuatu. Pertanyaannya, apa yang dimaksud dengan "sesuatu" itu? Persoalan ini memunculkan diskusi tentang *al-jawhar* sebagai sesuatu yang tidak terbagi lagi (*al-juz alladzî lâ yatajazza'*), dan *al-'irdl* sebagai sesuatu yang tidak bisa berdiri sendiri.³¹¹ Persoalan substansi dan aksiden, bahkan menjadi argumen kuat dalam konteks pembuktian Wujud, sebagaimana telah dibahas dalam bab sebelumnya.

³¹⁰Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 113-116

³¹¹Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 179-180

C. Metodologi Irfânî

Pada sub bab sebelumnya dijelaskan klasifikasi yang dibuat Muthahharî tentang pengetahuan `irfân, yakni 'irfân teoritis (*irfân nazharî*) dan 'irfân praktis (*irfân 'amali*). Selain klasifikasi yang dibuat Muthahhari, masih terdapat klasifikasi 'irfân sebagaimana dipahami Al-Jâbirî dalam sistem pengetahuan Syi'ah. Sehingga pengetahuan 'irfân ini mencakup klasifikasi pengetahuan tasawuf falsafi, tasawuf 'amali (Sunni), dan tasawuf Syi'ah. Yang disebut terakhir inilah sesungguhnya yang lebih representatif menyebut diri-nya sebagai 'irfân. Dari pemetaan ini kiranya dapat mengurai beberapa metodologi yang dipakai oleh konstituen-konstituen tersebut.

1. Metode Mistik *Introvet* dan *Ekstrovet*

Dalam literatur hermetik ada ungkapan “tidak ada yang bisa menyelamatkan jiwa kecuali ma'rifah.” Yang dimaksud “ma'rifah” di sini bukan “upaya memperoleh pengetahuan” tetapi secara terus menerus bersungguh-sungguh berusaha mensucikan jiwa dan melepaskan dari kungkungan materi dan selanjutnya menyatu dalam ketuhanan, bahkan melebur (*fana'*) dengan-Nya.

Model *ma'rifah* sufistik ini terbagi dua; *tashawwuf bi al-Intisyâr* (mistik ekstrovet) dan *tashawwuf bi an-infikâk* (mistik introvet). Kedua model ini sama-sama menghubungkannya dengan *al-ilah al-Muta'âli* sebagai tujuannya. Yang membedakan di antara keduanya adalah cara untuk mencapai *ilah al-Muta'âli* itu. Cara yang ditempuh dalam model *ekstrovet* adalah manusia keluar dari dzatnya dan menyatu dengan Allah yang digambarkan sebagai universalitas wujud dalam ruang dan waktu, dan kemudian manusia mencair dalam Allah. Model ini dalam istilah tasawuf dike-nal dengan nama *fanâ*, *ittihâd*, dan *wihdah al-syuhûd*.³¹² Sedangkan cara yang ditempuh dalam model *introvet* ada-lah Allah sendiri yang menempati jiwa manusia dan kemudian manusia berubah dalam keadaannya yang baru, suatu entitas yang dibangkitkan dan dalam keadaan yang sama sekali baru.

Dalam istilah tasawuf, model ini dinamakan dengan *hulul*. Model ini berpijak dari kesadaran tentang hakikat jiwa, bahwa jiwa merupakan bagian dari Allah, atau jiwa terpancar (*qabasa*) dari Allah.

³¹²Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 179

Jika manusia tidak menya-dari keberadaan jiwanya yang terpancar dari Allah, maka syaitan akan menguasai dan menggantikan tempat yang semestinya ditempati Allah. Inilah prinsip metodis yang dikembangkan dalam *hulûl* (mistik intro-vet).³¹³ Dua metode ini, *introvet* dan *ekstrovet* muncul dan berkembang di da-lam tasawuf Islam, khususnya aliran yang mengatas-namakan *Ahl al-ittihâd* dan *hulul*, dua model tasawuf yang dinilai melenceng dari kemurnian Islam.

Dalam litelatur tasauf secara sederhana digambar-kan proses untuk menjadikan jiwa sebagai tempat bagi Allah, melalui dua metode yang ditempuh. *Pertama*, metode tidak langsung yang membutuhkan waktu dimana pilar utamanya adalah *khalwah* (mengasingkan diri dan hidup menyendiri); dan kedua metode langsung, yaitu dengan penyatuan (*al-jam'u* atau *resemblment*). Yakni, merealisasi-kan penyatuan dalam dzat dan kemudian melakukan pe-nyatuan dengan Allah. Hal ini bisa diwujudkan dengan melepaskan diri dari setiap aktivitas jasmani dan meng-abaikan setiap rasa sehingga manusia "lahir kembali" sebagai wujud yang sama sekali baru. Kelahiran kembali ini diistilahkan dengan "*ittihad bihi*" antara jiwa manusia dengan Allah, atau dalam istilah Al-Ghazali disebut dengan *zawaj* (perkawinan). Kelahiran manusia baru sebagai "wujud yang sama sekali baru dan berbeda dengan sebelumnya" ini tentunya tidak bisa dijangkau oleh mata, tidak bisa disentuh sehingga tidak ada bandingan dan padanannya. Jika manusia sampai ke tingkat ini, berarti ia telah sampai pada tingkatan *kasyf* dan *isyraq* keter-pancaran Allah dalam dirinya.

Sebagai suatu proses spiritual, pencapaian tingkat keter-pancaran atau ketersingkapkan (*mukâsyafah*) tentunya sulit untuk digambarkan langkah-langkahnya. Tetapi demikian, dengan bantuan logika dan berbagai perangkatnya, tahapan pendakian spiritual di kalangan para sufi dapat diidentifikasi dalam tiga tahap pendakian. Tahap pertama, bagi tahap pemula atau disebut *sâlik* berada dalam kondisi menempati waktu (baca: melakukan aktifitas spiritual) dan dapat berkemungkinan berada dalam kekosongan waktu (*ghaflah*). Tahap kedua, penyandang *ahwâl*, yakni para pendaki spiritual yang kondisinya berada di atas level *sâlik* dan berkemungkinan melakukan aktifitas spiritual secara konsisten. Tahap ketiga, penyandang *anas*, yakni mereka yang telah mencapai puncak spiritual dan mencapai

³¹³Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 180

puncak yang dituju, yang disebut dengan “wishâl”, fanâ (*ekstasi*), itti-hâd (penyatuan) dan musyâhadah (penyak-sian).³¹⁴

2. Metode Intuitif

Metode intuitif terkait dengan intuisi atau hati (*qalb*). Keunikan metode ini terletak pada kemampuannya me-nangkap langsung objek (*immediate*) yang bersifat abstrak, seperti rasa cinta, benci, kecewa dan bahagia. Sebagai metode yang dapat menang-kap objeknya secara langsung, maka metode ini dapat dipilah menjadi tiga bagian.

Pertama, Pengetahuan intuitif bisa dicapai melalui peng-alaman, yaitu dengan mengalami langsung atau merasakan sendiri objeknya. Di sini, ia dapat dialami dan dirasakan langsung oleh rasa (*dzaug*), dan bukan dirasakan melalui penalaran, seperti pengetahuan tentang “cinta.” Pengetahuan ini tidak dapat dipa-hami dengan mem-baca literatur tentang “cinta”, tetapi harus dialami dan dirasakan secara langsung. Tanpa pengalaman lang-sung, maka kita tidak akan pernah paham dan mengerti tentang “cinta.” Oleh karenanya, cinta tidak dapat dipahami oleh akal, tetapi dirasakan oleh hati (*intuisi*).³¹⁵ Dalam konteks inilah kita dapat memaklumi munculnya tasawuf *ma-habbah* sebagaimana ditunjukkan oleh tokoh sufi terkenal, Rabiah al-Adawiyah.

Kedua, Sifat langsung dari pengetahuan *intuitif* ini dapat dilihat dalam sebuah ilmu yang disebut ilmu *hudhuri*. Ilmu ini oleh Mehdi Yazdi didefinisikan dengan pengetahuan yang nyata bagi subyek yang mengetahui secara performatif, langsung dan tanpa perantara refresentasi mental, atau simbolisme kebahasaan apapun.³¹⁶ Ilmu ini muncul dalam tradisi Islam sejalan dengan lahirnya filsafat ilumi-nasi, yang eksponen utamanya Syihâbuddîn Suhrawardi.³¹⁷ Tentang ilmu ini Ja’far al-Subhani menyebut dua unsur pokok di dalamnya, yaitu

³¹⁴Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 356

³¹⁵Mulyadhi Kertanegara, *Pengantar...*, h. 61

³¹⁶Mehdi H. Yazdi, *Ilmu Hudhûri*, terj. Ahsin Mohammad Bandung: Mizan, 1994 h. 18

³¹⁷Mehdi H. Yazdi, *Ilmu Hudhûri...*, h. 49

yang mengetahui (*al-mudrik*) dan sesuatu yang diketahui tanpa perantara (*al-mudrak li al-nafs bilâ wasâthah*).³¹⁸

Ilustrasi sederhana tentang ilmu *hudhuri* dikatakan oleh Suhrawardi (1155-1191):

“Salah satu yang menopang pendapat kami bahwa kita memang mempunyai semacam kesadaran (*idrâ-kât*) yang tidak perlu mengambil bentuk refresentasi yang lain dari kehadiran realitas sesuatu yang disadari (*mudrâk*) adalah manakala orang sedang mengalami rasa sakit karena teriris pisau atau kerusakan pada salah satu anggota tubuhnya. Ketika itu ia mempunyai perasaan tentang kerusakan ini. Tetapi, perasaan dan kesadaran ini tidak pernah terjadi dengan cara sedemikian rupa hingga kerusakan itu me-ninggalkan bentuk refresentasi dirinya dalam organ tubuh yang sama atau dalam organ lain di samping realitas dirinya. Yang disadari hanyalah kerusakan itu sendiri, yang disebabkan oleh dirinya. Ini membuktikan bahwa, di antara hal-hal yang kita sadari, ada beberapa hal yang cukup disadari dengan menerima realitasnya dalam pikir-an atau dalam agen yang hadir dalam pikiran.”³¹⁹

Dari kutipan itu diperoleh kejelasan bahwa kita memang mempunyai kesadaran atau pengetahuan langsung yang tidak melalui refresentasi (*shûrah*). Apa sebenarnya yang membuat kita menderita ketika kita mengalami sakit karena terluka pada jari atau retak tulang kaki; karena refresentasikah atau karena data-data inderawi atau karena rasa itu mutlak hadir dalam pikiran? Tentu-tunya, dipandang *absurd* jika kita melemparkan kesalahan kepada data inderawi atau refresentasi, karena realitas rasa sakit itu mutlak hadir dalam pikiran.

Ketiga, Sifat kelangsungan metode intuitif ini juga dapat dilihat dari pengalaman “eksistensial”. Berbeda dengan kecenderungan akal, intuisi mengenal objeknya bukan melalui kategori-sasi, melainkan mengenalnya secara intim kasus perkasus. Pengetahuan intuisi seperti

³¹⁸Ja'far al-Subhânî, *Nazariyyah al-Ma'rifah*, Beirut: Al-Markaz al-Alamî li al-Dirâsât al-Islamiyyah, 1411 H, h. 21-22

³¹⁹Mehdi H. Yazdi, *Ilmu hudhuri...*, h. 105

ini membuat pengenalan intuitif lebih akurat dan langsung menyentuh objek-objek partikular dengan segala karakteristik dan keunikannya.³²⁰ Sebagai contoh, satu jam di mana pun akan sama durasinya yaitu 60 menit, atau satu meter akan sama di manapun yang kuantitasnya 100 cm. Pengenalan kategori akal akan mengabaikan kenyataan bahwa satu jam bagi yang ditunggu tidak akan sama dengan satu jam bagi yang menunggu, karena bagi yang ditunggu satu jam terasa berlalu begitu cepat, sedangkan bagi yang menunggu akan terasa ber-gerak lamban sekali. Sebaliknya, intuisi yang beroperasi secara langsung pada objek-objek partikular akan mengerti keunikan-keunikan setiap ruang dan peristiwa dalam pengalaman eksis-tensial tadi. Dan dengan metode yang sama pula, intuisi mengerti mengapa ada tempat-tempat yang sakral dan yang profan, sebagai-mana juga ada waktu-waktu tertentu (hari, bulan, dan tahun) yang dipandang suci dan sakral.³²¹

Dari penjelasan di atas dapatlah dipahami bahwa pengetahuan 'irfânî tidak diperoleh berdasarkan rasio, tetapi menggunakan kesadaran intuitif dan spiritual, dan karenanya pengetahuan yang dihasilkannya merupakan pengetahuan paling dasar dan sederhana, bahkan sampai pada pengetahuan yang tak terkatakan (*unspeakable*), atau disebut oleh Al-Ghazâlî dengan pengetahuan *mâ la ainun râat wa lâ udzunun sami'at*.

3. Qiyâs Mumâtsalah

Selain beberapa metodologi seperti disebutkan di atas, pengetahuan 'irfânî juga menggunakan qiyâs, yakni qiyâs mumâtsalah. Qiyâs ini sangat berbeda dengan qiyâs bayânî. Qiyâs bayânî mengatakan yang benar itu "apa yang tersurat", sedangkan yang disebut belakangan mengatakan bahwa yang benar itu adalah "yang tersirat." Sebagai contoh, dalam menafsirkan ayat dari surat ar-Rahmân, misalnya: "*Dia membiarkan dua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu, antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui oleh masing-masing. Dari keduanya keluar mutiara dan marjan.*"³²²

³²⁰Mehdi H. Yazdi, *Ilmu hudhuri...*, h. 61

³²¹Mehdi H. Yazdi, *Ilmu hudhuri...*, h. 62

³²²QS. Ar-Rahmân, [55]: 19-20, dan 21

Kalangan *'irfâniyyûn* mengartikan "*bahrayni*" (dua lautan) dengan Imam Ali bin Abi Thalib dan Fathimah az-Zahrah, kemudian "*yaltaqiyân*" diartikan dengan "bersetubuh", dan "*lu'lu wa al-marjân*" diartikan dengan Hasan dan Husen.³²³ Di sini bukan "lautnya" yang dipandang benar, tetapi makna "Ali dan Fathimah" yang benar. Kata "*Yalta-qiyânî*" bukan berarti "bertemunya dua lautan", tetapi bermakna "bersetubuh." Kemudian "*Lu'lu wa al-marjân*" bukanlah permata, tetapi yang dimaksud adalah Hasan dan Husen. Penafsiran ini tentu terasa sangat berbeda dengan penafsiran tersurat *bayânî*. Itulah model *qiyâs mumâtsalah* yang dikembangkan oleh kalangan Syi'ah.³²⁴

4. Kebenaran berada dibalik teks

Penafsiran kaum *irfânî* tentang "*maraj al-bahrayn*" di atas tidak mungkin dipakai oleh kalangan *bayânîyyiîn*, tetapi justru dipakai oleh kaum Ismailiyyah. Hal ini dimungkinkan, karena dalam tradisi penafsiran ternyata diakui juga adanya penafsiran-penafsiran metaforis, dimana suatu ayat bisa dialihkan dari makna *literal*-nya kepada makna dibalik teks.

Di samping itu pula, di kalangan *'irfaniyyîn* terdapat konsep penafsiran *bathini* atau *ta'wil bathînî*. Jika dalam pengetahuan bayânî penafsiran harus selalu terkait dengan teks, maka dalam *irfânî* penafsirannya harus melalui *ta'wil*. Itulah yang dimaksud dengan kebenaran berada di balik teks. Dengan demikian, metodologi yang berkembang dalam pengetahuan *'irfânî* mencakup; metodologi tasawuf *ekstrovet* dan *instrovet*, metode intuitif, ekspresi spiritual personal (*mawâjid*), *qiyâs mumâtsalah*, serta *ta'wil bathînî*, yang menyebut kebenaran sebagai bernaung dibalik teks. Untuk mengetahui lebih lanjut metodologi *irfânî* tentunya sangat penting menguraikan *frame work* atau kerangka dasar dalam proses keilmuannya. Kerangka dasar pengetahuan *'irfânî* dapat ditelusuri dalam konsep *zhâhir* dan *bathin* serta konsep *wilâyah* dan *nubuwwah*.

Pertama, Konsep *zhahir* dan *bathîn*. Jika dalam epistemologi bayânî terdapat konsep *lafazh* dan *makna* sebagai kerangka dasar

³²³Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 305-306

³²⁴Untuk mendapat gambaran lebih utuh tentang model dan cara kerja *qiyas mumatsalah* ini dapat dilihat dalam "*Lathâif al-Isyârât*" karya Al-Qusyairî.

atas pandangannya terhadap dunia (*world view*), maka dalam epistemologi 'irfânî terdapat konsep *zhâhir* dan *bathin*. Dalam konteks ini, pola pikir kalangan 'irfâniyyîn adalah berangkat dari yang bathin menuju yang zhâhir, dari makna menuju lafazh. Bagi mereka, bathin adalah hakikat, sementara zhahir teks (al-Qur'an-al-hadîts) merupakan pelindung atau penyinar.³²⁵

Pola pikir seperti ini, kata Muḥammad 'Âbid Al-Jâbirî, banyak ditemukan dalam tafsir yang dikarang para sufi. Abu Ḥâmid al-Ghazâlî, misalnya, menyebut makna atau hakikat al-Qur'an adalah aspek bathinnya, bukan zhahirnya. Agar hakikat dapat tersingkap, maka makna harus dijadikan asal dan lafadz sebagai furu'nya. Pendapat yang sama dikatakan oleh Al-Muhâsibî bahwa yang zhahir adalah bacaannya (*tilâwah*) dan yang bathin adalah takwilnya.³²⁶ Di sini takwil dipahami sebagai transformasi ungkapan zhahir ke ungkapan bathin dengan berpedoman kepada *isyârat* (petunjuk bathin). Berbeda dengan takwil dalam bayânî yang memerlukan susunan bayân seperti *wajh al-Syibh* atau adanya pertalian antara lafazh dan makna (*qarînah lafzhiyyah an al-ma'nawiyyah*), maka dalam 'irfânî tidak diberlakukan syarat apapun. Takwil irfânî tidak berpedoman kepada zhahir lafazh, tetapi justru mengalihkannya kepada isyarat yang diperoleh secara langsung melalui intuisi atau *al-i'yân*.³²⁷

Al-Thûsî, salah seorang tokoh Sufî, menyebut takwil yang dilakukan para sufi didasarkan kepada *riyâdlah* atau *mujahadah* untuk mendapatkan segala rahasia (hakikat), dan upaya takwil ini –dalam epistemologi bayânî sepadan dengan isthinbâth sebagai-mana dilakukan para fuqaha-- disebut dengan *i'tibâr irfânî*. Sembari menyebut isthinbâth fuqaha rentan dengan kekeliruan karena berhubungan dengan halal dan haram, *i'tibâr irfânî* diklaim menghasilkan keutamaan dan kemuliaan. Dalam proses pema-haman al Qur'an atau penggalan ilmu, *i'tibar 'irfânî* digunakan sebagai jembatan yang menghubungkan antara yang zhahir dan bathin. *I'tibâr 'irfanî* atau disebut juga dengan *qiyâs irfânî* atau *qiyâs mumâtsalah* merupakan mekanisme berpikir yang menjadi titik pijak kalangan irfâniyyûn berdasar kepada analogi yang menjembatani antara makna atau ide yang

³²⁵Muḥammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 271

³²⁶Muḥammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 275

³²⁷Muḥammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 261

sudah tersedia dan menjadi landasan bagi mazhabnya dengan makna zhahir yang diberikan teks. Tentang qiyâs irfânî ini perhatikan kembali contoh penaf-siran al Qur'an surat ar-Rahmân ayat 19-22.

Dalam menafsirkan ayat yang sama (ar-Rahmân: 19-22), al-Qusyairî, salah seorang tokoh Sufi, memberi tafsiran baru yang berbeda dengan penafsiran yang dibuat kalangan Syi'ah. Makna yang dikehendaki pada ayat tersebut adalah bahwa "Allah menjadikan dua lautan hati, yakni lautan khauf dan lautan raja'. Mutiara dan marjan adalah kondisi psikologis dan rahasia-rahasia spiritual kaum sufi". Pada kedua qiyâs ini jelas sekali adanya upaya penyesuaian antara kondisi pikiran atau ide yang telah ada dengan teks agama. Zhahir teks dijadikan sebagai cabang (*furu'*), sedangkan kondisi dan pikiran para sufi (yang telah ada) dija-dikan sebagai pokok (*ashl*). Menurut Al-Jâbirî, penaf-siran seperti ini tidak memperhatikan aturan rasional, tetapi hanya berdasar kepada kecenderungan hati.³²⁸

Kedua, Konsep Wilayah dan Nubuwwah. Munculnya kerangka pikir *wilayah – nubuwwah* dalam epistemologi 'irfânî ini berbanding terbalik dengan epistemologi bayânî yang berangkat dari lafazh ke makna, pokok ke cabang, zhahir ke bathin. Dalam tradisi 'irfânî, pemberangkatan dimulai dari bathin ke zhahir, cabang ke pokok, dan demikian "kewalian" (*wilayah*) merupakan representasi dari yang bathin dan "kenabian" (*nubuwwah*) sebagai yang zhahir. Kenabian adalah fitrah, ditandai dengan wahyu dan mukjizat, sedangkan kewalian merupakan usaha atau diusahakan (*iktisâb*) ditandai dengan irfan dan karamah.³²⁹

Di kalangan para sufi dan kaum Syi'ah, konsep wilayah dan nubuwwah ini sangat penting lantaran terkait dengan pandangan dunia (*world view*) mereka. Pada umumnya kaum sufi sepakat bahwa status kenabian lebih tinggi dari status kewalian, dimana puncak kewalian merupakan awal kenabian. Dari sini para sufi berpendapat bahwa seluruh Nabi adalah wali dan tidak sebaliknya, atau pendakian awal spiritual para Nabi merupakan pendakian puncak spiritual para wali. Pemahaman ini ber-implikasi pada munculnya justifikasi tentang "kewalian" sebagai kelanjutan dari "kenabian" yang sangat penting bagi pene-tapan otoritas para sufi. Sementara itu, dikalangan Syi'ah,

³²⁸Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 315

³²⁹Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah...*, h. 361

kewalian merupakan otoritas spiritual sekaligus otoritas politik. Itulah sebabnya, institusi imamah di kalangan Syi'ah menjadi sangat kokoh dan krusial dalam menampilkan eksperimentasi sejarah Islam. Sehingga gerak laju epistemologi 'irfânî akan senantiasa dinamis dan *aktual* karena dikawal secara ketat oleh otoritas politik dan spiritual sekaligus, dan inilah titik keunggulan epistemologi 'irfânî dibanding dua epistemologi lainnya.

D. Metodologi Burhânî

Metodologi Burhânî (*demonstratif*) pada dasarnya ada-lah metode logika atau penalaran rasional yang digunakan untuk menguji kebenaran dan kekeliruan dari sebuah pernyataan atau teori-teori ilmiah dan filosofis dengan cara memperhatikan keabsahan dan akurasi pengambilan ke-simpulan ilmiah.³³⁰ Atau, menurut Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, merupakan inferensi rasional (*istidlâl istintâjî*), yakni penggalian premis-premis yang menghasilkan kongklusi yang bernilai. Sebagai inferensi rasional, *burhânî* menge-pakkan sayapnya lewat silogisme, dan karenanya meto-dologi utama dari burhânî adalah silogisme.

1. Silogisme (Qiyâs)

Silogisme merupakan bentuk formal dari sistem penge-tahuan *demonstratif*. Ia merupakan metode utama dalam deduksi, inti dan tonggak logika, dan sebagian besarnya berasal dari logika formal.³³¹ Silogisme adalah pengambilan kesimpulan dari premis-premis mayor dan minor yang keduanya mengandung unsur yang sama, yang disebut *middle term* (*al-ḥadd al-ausâth*). Sebuah silogisme baru dikatakan

³³⁰Mulyadhî, *Pengantar*, op. cit. h, 56

³³¹Menurut Hanafi, bentuk *qiyas* yang paling penting ada lima, yaitu (1). Perpindahan dari universalitas ke positif ke universalitas negatif kepada sesuatu yang universal atau parsial positif atau negatif. (2) Perpindahan dari universalitas positif kepada universalitas negatif dengan cara mengetahui kontradiksinya. (3) Perpindahan dari kukuhnya dua hal bagi yang ketiga, baik universal maupun yang parsial. (4) Perpindahan dari keterkaitan dua hal, dari adanya sesuatu yang terkait ke adanya sesuatu yang mengait, dari tiadanya sesuatu yang mengait ke tiadanya sesuatu yang terkait. (5) Perpindahan dari kontradiksi antara dua hal, yang satu ada dan yang lainnya tidak ada.

demonstratif apabila premis-premisnya didasarkan kepada kebenaran-kebenaran yang telah teruji atau kebenaran-kebenaran utama. Sebaliknya, jika premis-premisnya tidak didasarkan kepada kebenaran yang teruji, maka kesimpulan-nya pun akan keliru. Contoh klasik silogisme demonstratif berikut ini:

Semua manusia akan mati

Socrates adalah manusia

maka, Socrates akan mati.

Pernyataan “Semua manusia akan mati” disebut pre-mis mayor, sedangkan “Socrates adalah manusia” premis minor. Kata “manusia” yang muncul dalam kedua premis disebut middle term (*al-hadd al-ausath*). Kalau premis mayor dan minor benar tanpa keraguan, bisa dipastikan bahwa kesimpulan “Socrates akan mati” adalah benar. Untuk mendapat kesimpulan yang tepat secara logika maka dalam sebuah silogisme harus ada koherensi yang menghubungkannya dengan premis minor dan premis mayor. Sehingga kongklusi merupakan proses nalar dan inteleksi (*ta’ammul*). Ini tentunya dapat dilihat pada setiap pernyataannya melalui konsistensi premis major (*mujmal*), premis minor (*mufashshal*) dan kongklusi (*ta’ammul*).³³² Contoh yang memper-jelas aspek korespondensi ini dapat dilihat dari contoh berikut: Jika ditanya: Apa dalil yang menunjukkan bahwa Dia (Allah) Hidup? Dijawab: Setiap subjek yang mungkin (*shahh*) memiliki kemampuan dan mengetahui pasti hidup.³³³

Dalam kutipan di atas, bahwa Allah pasti Hidup merupakan kongklusi yang ditarik secara koheren dari pre-mis mayor “setiap subjek yang mungkin memiliki kemampuan dan mengetahui pasti hidup.” Di sini secara implisit, premis minornya berbunyi: “Allah adalah subjek yang mungkin memiliki kemampuan dan mengetahui”. Jadi, jika premis-premis itu diurut lagi akan berbunyi seperti ini:

³³³Machasin, *Al-Qâdhi Abd al-Jabbar, Mutasyabih al Quran: Dalih Rasionalitas Al Quran*, Yogyakarta: LkiS, 2000 h., 67-68

“Setiap subjek yang mungkin memiliki kemampuan dan mengetahui pasti hidup. (*premis mayor*).

“Allah adalah subjek yang mungkin memiliki kemampuan dan mengetahui” (*premis minor*)

Allah pasti Hidup. (*kongklusi*)

Dalam contoh itu, “Allah pasti Hidup” merupakan kongklusi yang ditarik secara koheren dari premis mayor dan premis minor, suatu koherensi yang dibangun melalui konsistensi premis mayor dan minor.

2. Metode Akomodasionisme

Pengetahuan *burhânî* juga merupakan pengetahuan filsafat dan sains yang diderivasikan dari gerakan translasi buku-buku asing, khususnya karya-karya Aristoteles, ke dalam peradaban Arab-Islam. Oleh karena penerjemahan buku-buku itu dilatari oleh kehendak politik dari Akal Bayânî melawan serbuan Akal Irfânî, maka tidak mengherankan jika latar belakang politis ini memiliki pengaruh yang sangat kuat dan dominan. Implikasinya sangat jelas, yakni munculnya hubungan dalam dataran meto-dologis antara sistem *bayânî* dan sistem *burhânî*, antara tata bahasa dan logika.

Maka, berkembanglah *burhânî* yang dibungkus *bayânî* dalam bentuk penyatuan antara agama dan filsafat. Inilah yang kemudian disebut dengan metode *akomodasi-onisme*. Perlu dijelaskan bahwa Aristoteles tidak mengenal tradisi penyatuan agama dan filsafat. Sebab, metode ini baru dirumuskan oleh Al-Farabi dalam kerangka untuk menggempur ‘*irfânî*. Dengan metode ini maka kebenaran itu adalah “apa yang terdapat dalam filsafat yang kemudian dikuatkan oleh agama”.

Contoh pengetahuan yang lahir dari model perka-winan ini adalah pengetahuan tentang *qadîm* dan *huduts*-nya alam. Perlu dijelaskan bahwa pandangan Aristoteles yang mewakili filsafat menyebutkan bahwa alam itu tidak dicipta (*qadîm/uncreated*), sementara itu dalam sistem *ba-yânî* (konsep agama) dikatakan bahwa alam

itu diciptakan (*hâdits/created*). Dua pandangan yang jelas-jelas berbeda. Lalu, bagaimana cara mensintesa dua pandangan yang berbeda itu?

Barangkali penyelesaian yang cerdas dari sistem penyatuan agama dan filsafat ini dapat dilihat dari penyelesaian yang ditawarkan oleh Ibn Rusyd (1126-1197 M). Menurutnya, persoalan apakah alam itu *qadim* atau *hâdits* hanyalah penamaan belaka. Sebab, baik para filosof paripa-tetik, maupun *Mutakallimun* pada dasarnya telah sepakat tentang adanya tiga macam wujud; dua sisi wujud dan satu sisi wujud yang menengahi keduanya. Mereka sepakat memberikan nama kepada dua sisi wujud itu, tetapi mereka berselisih mengenai wujud pertengahan.³³⁴

Pertama, wujud yang tercipta dari sesuatu di luar dirinya sendiri, tetapi berasal dari sesuatu yang berbeda, yaitu penyebab gerak (*sabab fâ'il*), tercipta dari bahan (*materi*) tertentu, dan keberadaannya didahului oleh zaman. Inilah kondisi benda-benda wujud yang tertangkap indera, seperti air, udara, bumi, hewan, tumbuh-tumbuhan dan lain-lain. Wujud ini telah disepakati oleh semua pihak sebagai *muhdatsah* (tercipta setelah tidak ada).

Kedua, wujud yang berseberangan dengan wujud pertama, yaitu wujud yang keberadaannya tidak berasal dari sesuatu apapun, tidak disebabkan oleh sesuatu apapun, dan tidak didahului oleh zaman. Wujud ini disepakati oleh semua pihak, baik *mutakallimun* maupun filosof, sebagai wujud *qadim* (ada tanpa permulaan). Wujud tersebut adalah Allah Azza wa Jalla, Penggerak segala sesuatu yang ada, Pencipta dan Penjaganya.

Ketiga, wujud yang ada di antara dua sisi wujud di atas, yaitu wujud yang keberadaannya tidak berasal dari sesuatu apapun, tidak didahului oleh zaman, akan tetapi keberadaannya disebabkan oleh suatu Penggerak. Wujud ini adalah alam semesta dengan segala perangkatnya.³³⁵ Mereka setuju adanya tiga sifat ini pada alam semesta. Bahkan, menurut para teolog kesimpulan bahwa zaman tidak

³³⁴ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal fi mâ baina al-hikmah wa al-Syairiâh* (ed) Mustahafa Abd al-Jawwad Imran, Kairo: Maktabah Mah-mudiyyah, 1986 h. 20

³³⁵ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl...*, h. 21

mendahului alam semesta adalah sesuatu yang tidak mungkin mereka tolak. Sebab, zaman adalah sesuatu yang menyertai gerak dan benda.

Sisi wujud ini, kata Ibn Rusydi, tampak memiliki persamaan dengan wujud aktual yang *muhdats* (wujud material yang terbatas dalam ruang dan waktu) dan wujud *qadim*. Kalangan yang melihat lebih mirip ke arah wujud *qadim* akan menamakannya sebagai wujud *qadim*, sebaliknya yang lebih condong melihatnya ke *muhdats* akan menamakannya sebagai wujud *muhdats*. Padahal, wujud ini bukan *muhdats* atau *qadim* secara hakiki, sebab wujud *muhdats* yang hakiki pasti akan mengalami kehancuran, sedangkan wujud *qadim* hakiki keberadaannya dan tidak disebabkan sesuatu.³³⁶

Melalui sintesa *akal* dan *naql* ini, maka diperoleh pengetahuan tentang alam sebagai sesuatu yang bukan *qadim* dan *hadits*. Jadi, alam itu bukan *qadim* dan bukan *hadits*. Karenanya tidak tepat jika menganggap kafir orang yang berpendapat bahwa alam itu *qadim*. Untuk meneguhkan pendapat ini, Ibn Rusyd menyitir beberapa ayat berikut: “Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam hari, dan singgasananya berada di atas air;”³³⁷ “Pada hari ketika bumi diubah menjadi bukan bumi, begitu pula langit;”³³⁸ serta ayat “Kemudian Dia mengarah menuju ke langit, dan langit itu adalah asap.”³³⁹

3. Metode Takwil

“Filsafat tidak bertentangan dengan agama”, demikian *diktum* yang dibangun Ibn Rusyd. Jika di permukaan tampak seperti ada pertentangan, maka hal itu lebih karena faktor kekeliruan dan kurangpahaman dalam menafsirkan teks-teks agama. Persoalan mendasar yang harus dipahami adalah bahwa agama diperuntukkan bagi seluruh manusia, baik awam maupun terpelajar. Konsekwensinya, sarana yang dipakai dalam menghadapi mereka adalah yang sesuai

³³⁶Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl...*, h. 21

³³⁷QS. Hûd: 7. Secara lahiriyah ayat ini memberi arti adanya wujud tertentu sebelum adanya wujud ini, yaitu ‘*Arsy* dan air, serta terdapat masa tertentu sebelum adanya masa ini, yaitu masa yang terkait dengan bentuk wujud ini, berupa hitungan gerak laju falak.

³³⁸QS. Ibrâhim: 48

³³⁹QS. Fushshilât: 11

dengan ukuran pemahaman kaum awam, yakni *khithâbiyah* (retorika), *jadaliyyah* (dialektika), dan persuasi (*iqnaiyyah*).³⁴⁰

Namun demikian, agama tidak menafikan metode *burhânî* atau rasionalisme, bahkan justru agama menganjurkannya, agar menjadi sarana yang efektif bagi kalangan ulama atau kaum rasionalis untuk memahami agama secara rasional. Misalnya, dengan metode *takwil* (penafsiran rasional). Ibn Rusyd menulis:

“Kami meyakini dengan pasti, bahwa jika terjadi perbedaan antara argumen rasionalisme dan makna lahiriyah dari agama, maka makna lahiriyah tersebut perlu ditafsirkan sesuai dengan hukum-hukum pentakwilan dalam bahasa Arab.”³⁴¹

Artinya, jika terjadi perbedaan antara argumen rasionalisme dan makna lahiriyah dari agama, maka makna lahiriyah tersebut perlu ditafsirkan sesuai dengan hukum dan kebiasaan yang berlaku dalam bahasa Arab. Sedang prinsip dasar yang harus dipatuhi oleh bentuk penafsiran rasional semacam ini adalah “*maqâshid al-syari’*” (tujuan dan alasan-alasan mendasar pembuat syariat). Prinsip dasar dalam disiplin agama ini serupa dengan yang berlaku dalam disiplin filsafat, yaitu prinsip “kausalitas”. Dalam ungkapan falasifah, prinsip “*maqâshid al-syar’i*” ini tergolong kategori *al-sabab al-ghayb* (sebab akhir, *final cause*).

Jadi, jika dimensi rasionalitas dalam ilmu-ilmu alam dan ilmu metafisika dibangun di atas fondasi prinsip *kausalitas*, maka dimensi rasionalitas dalam agama dibangun di atas fondasi *maqâshid al-syari’*. Oleh karena itu, membangun rumusan penalaran dalam agama harus berdasar pada “prinsip-prinsip doktrinal” yang secara gamblang ditunjukkan oleh Pembuat syari’at, yaitu Allah dan Rasul-Nya.³⁴²

Sebagai contoh dari model penalaran rasional di atas adalah pengetahuan kita tentang Allah. Menurut Ibn Rusyd, jika kita meneliti secara induktif sejumlah teks-teks agama, maka kita akan menemukan

³⁴⁰Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl...*, h. 28

³⁴¹Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl...*, h. 16

³⁴²Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl...*, h. 40-41

bahwa agama menggunakan dua metode penalaran untuk menunjukkan keberadaan Sang Khalik.

- a. Argumen pemeliharaan (*dalîl 'inâyah*), yakni “menelusuri aspek-aspek perhatian dan pemeliharaan Allah Swt terhadap manusia, yang dibuktikan dengan menciptakan segala makhluk-Nya bagi kemaslahatan dan kepentingan manusia.”³⁴³
- b. Argumen penciptaan (*dalîl ikhtirâ'*), yakni sebagai “penciptaan berbagai esensi yang diperlukan dan dibutuhkan oleh makhluk, seperti esensi kehidupan bagi para makhluk hidup, persepsi, dan pencerapan inderawi dan akal”.³⁴⁴

Maka, siapapun yang ingin mengetahui Allah dengan pengetahuan yang sempurna, maka wajib baginya untuk mengenal dan mengetahui esensi segala sesuatu, yang kemudian dari sana bisa mengetahui dengan jelas maksud penciptaan sebenarnya segala makhluk yang ada. Sebab, tidak mengetahui esensi sesuatu sama saja dengan tidak tahu akan hakikat penciptaan. Begitu juga, bagi yang ingin meneliti kandungan makna *filosofis* atau *hikmah* dari diciptakannya sesuatu yang *mawjud*, yakni mengetahui latar belakang sebab-sebab dan maksud-maksud atau tujuan yang melatarbelakangi diciptakannya sesuatu itu. Maka, ia pun diharuskan untuk meneliti argumen-argumen atau bukti-bukti pemeliharaan secara sungguh-sungguh dan serius.³⁴⁵

Jelaslah, rasionalitas agama yang dibangun di atas fondasi “*maqâshid al-syar'i*” ini merupakan tawaran baru, yang kemudian menjadi rujukan penting bagi Imam Al-Syâtibi dalam membangun rasionalisme dalam agama, serta Ibn Khaldûn dalam membangun rasionalisme sejarah.

4. Metode Maslahah

Pandangan baru yang ditawarkan dalam sistem bur-hânî yang digagas Ibn Rusyd tersebut kemudian diformulasikan secara cermat

³⁴³Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *At-Turâts...*, h. 209

³⁴⁴Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *At-Turâts...*, h. 209

³⁴⁵Ibn Rusyd, *Al-Kasyfu 'an Manâhij al-Adillah fi Aqâid al-Millah*, Kairo: Maktabah al-Tijariyah al-Mahmudiyyah, 1986 h. 65-67. Lihat juga, Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *At-Turât...*, h. 209

dalam pemikiran Asy-Syatibî (w. 790 H), yang terkenal dengan konsep “*maqâshid al-Syari’ah*”. Dalam rumusan al-Syatibi, *maqashid al-Syariah* terdiri dari empat pokok:

Pertama, Syariat agama diberlakukan dalam rangka memelihara dan menjaga kemaslahatan umat manusia. Kemaslahatan tersebut terbagi pada tiga tingkatan; *dharû-riyyât* (kepentingan primer), *hâjiyyât* (kepentingan sekunder) dan *tahsiniyyât* (kepentingan tertier atau pelengkap). Kepentingan primer merupakan kepentingan yang harus selalu dipenuhi dalam kehidupan manusia, dan ini mencakup lima kepentingan (*al-dharûriyyah al-khamsah*); yakni (1). Perlindungan agama (*hifzh al-Dîn*); (2) Perlindungan jiwa (*hifzh al-Nafs*); (3) Perlindungan harta dan benda (*hifzh al-Mâl*); (4) Perlindungan terhadap akal (*hifzh al-Aql*); dan (5) Perlindungan reproduksi dan berkeluarga (*hifzh al-Nasal*).³⁴⁶

Kedua, Syariah agama diberlakukan untuk dipahami dan dihayati oleh seluruh manusia. Oleh karena ia diturunkan dalam bahasa Arab dan dalam lingkungan sosial masyarakat Arab, maka untuk memahaminya kita perlu merujuk kepada apa yang dikenal oleh bangsa Arab dalam bahasa maupun realitas kehidupan mereka.³⁴⁷

Ketiga, unsur ketiga dari *maqâshid al-Syari’ah* ada-lah *taklif*, yakni pembebanan hukum-hukum agama kepada manusia. Rumusnya adalah “setiap hukum yang kalau tidak kuasa dilakukan oleh sang *mukallaf*, maka secara syar’i tidak bisa dibebankan kepadanya hukum tersebut, meski dimungkinkan oleh akal.³⁴⁸

Keempat, unsur terakhir dari *maqâshid al-syari’ah* adalah “melepaskan sang *mukallaf* dari dorongan hawa nafsunya. Sehingga menjadi hamba Allah secara kreatif, sebagaimana ia menjadi hamba Allah secara kodrati.”³⁴⁹ Itulah empat unsur tujuan hukum atau *maqâshid al-syari’ah* yang wajib diper-timbangkan dalam setiap pengambilan keputusan hukum agama. Tidak diragukan lagi teori *maqâshid* yang dikembangkan Asy-Syâtibi ini telah melahirkan produk fiqh baru yang rasional dan dapat memenuhi tantangan zaman.

³⁴⁶ Abu Ishâq Ibrâhim bin Mûsa al-Syâtibi, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari’ah*, Beirut: Dar al-Marifah, t.t. Vol II, h. 53

³⁴⁷ Asy-Syâtibi, *Al-Muwâfaqât...*, vol II, h. 8

³⁴⁸ QS. Al-Baqarah: 286. Al-Syâtibi, *Al-Muwâfaqah*, Vol II h. 107-111

³⁴⁹ Al-Syâtibi, *Al-Muwâfaqah*, Vol II h. 168-170

Sampai sini pembahasan tentang metodologi dalam bayânî, irfânî dan burhânî, dan selanjutnya penulis akan menganalisis validitas kebenaran masing-masing pengetahuan tersebut. []

BAB X

VALIDITAS KEBENARAN PENGETAHUAN BAYÂNÎ, ‘IRFÂNÎ DAN BURHÂNÎ

A. Pendahuluan

Salah satu persoalan sentral dalam epistemologi adalah bagaimana suatu pengetahuan diukur kebenarannya. Persoalan ini memunculkan teori-teori tentang kebenaran pengetahuan, seperti teori korespondensi³⁵⁰ dan kohorensi yang digagas oleh Brand Blanshard, teori pragmatis (dikembangkan oleh filsuf Amerika pada umumnya; William James, Charles Pierce, John Dewey), teori semantik oleh Alfred Tarski, atau teori *redundancy* (F.P. Ramsey).³⁵¹

Korespondensi (kesesuaian pengetahuan dengan realitas) merupakan asas kebenaran pengetahuan. Realitas itu sendiri bermuara pada dua hal, yaitu realitas fisik (fakta empiris, *impression* dalam terminologi David Hume) atau non-fisik (fakta akal budi rasional). Menurut David Hume, kebenaran sebagai sesuatu yang tidak terbantah bertolak dari fakta-fakta empiris sederhana, seperti perbedaan “hitam-putih”, “tinggi-rendah”, “besar-kecil”. Ide-ide sederhana ini ditarik dari kesan sederhana. “*According to Hume, simple ideas are derived from simple impression. A simple idea would be something like red; the simple impression would be seeing a red reoun image*”. Sebagaimana dijelaskan di muka tentang klasifikasi pengetahuan

³⁵⁰Lihat, Robert C. Solomon, *Introducing Philosophy: A. Text with Reading*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publisher, 1985 h. 144.

³⁵¹Robert C. Solomon, *Introducing Philosophy...*, h. 166

menurut Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirī, maka analisis tentang validitas kebenaran pengetahuan dilihat sesuai dengan klasifikasinya masing-masing.

B. Validitas Pengetahuan Bayānī

Seperti telah diuraikan bahwa pengetahuan *bayānī* menjadikan teks sebagai rujukan pokok dan karenanya teks juga merupakan sumber pengetahuan bayānī. Ini berarti, untuk mendapatkan pengetahuan maka segala potensi akal manusia harus dioptimalkan sebagai upaya pema-haman dan “pembenaran” terhadap rujukan utamanya, yaitu teks. Upaya keras ini dalam fiqh disebut *ijtihād*, dalam ushūl fiqh disebut *qiyās* dan *istinbāth* (penetapan kesimpulan), dalam tradisi Kalam disebut *istidlāl* (tuntutan mengemukakan alasan).

Dalam konteks ini, *qiyās* merupakan upaya penetapan keputusan dengan cara menyatukan sesuatu yang tidak disebut-kannya hukumnya dalam nash dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya dalam *nash*, disebabkan kesatuan *illat* antara keduanya. Batasan tersebut berangkat dari asumsi dasar yang kemudian bergerak menjadi sebuah prinsip bahwa “segala peristiwa yang menimpa seorang penganut agama Allah, niscaya di dalam kitab Allah ter-dapat dalil sebagai jalan petunjuk.”

Asumsi ini sangat kuat mewarnai kerangka berpikir *bayānī*, bahwa apapun yang terjadi dalam pengalaman hidup manusia di dunia ini, baik yang lampau, kini, maupun yang akan datang, tak satupun yang terlepas dari rangkaian firman Tuhan yang ada dalam nash. Dengan prinsip ini maka orang yang berpendapat tanpa landasan nash, tanpa analogi nash, atau hanya bersifat subjektif, maka ia telah menetapkan hukum melalui hawa nafsu (*al-hukm bi al tasyahhī*), dan karenanya lebih dekat kepada dosa.

Oleh karena itu, Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirī meman-dang *ijti-had* sebagai upaya memahami teks keagamaan yang selalu membawa realitas masuk dalam otoritasnya. Begitu juga dengan penggunaan *qiyās*, sebagai upaya pen-carian hukum dengan menggunakan kemampuan akal, digunakan sebagai sarana mencari kesesuaian alasan atau motivasi hukum terhadap dua hal yang berbeda ke dalam dalil yang sudah ada. Maka, *qiyās* mewajibkan adanya dua hal, yaitu nash (teks) dan kesesuaian. Karena itulah, Al-Jābirī menganggap bahwa *ijti-had*

dan qiyâs merupakan mekanisme berpikir yang menyatukan sesuatu dengan hal lain, bukan membangun alam pemikiran baru.³⁵²

Jadi, berdasar pada kontruksi epistemologi *bayânî* yang terpaku pada teks (berupa al Quran, al Sunnah, Ijma dan qiyâs), maka tolak ukur kebenaran pengetahuan *bayânî* adalah kedekatan teks dengan realitas. Hal ini sesuai dengan watak *bayânî* yang mendasarkan *al-ashl* sebagai kemungkinan dijadikan acuan dalam mengukur validitas persoalan yang muncul kemudian (*al-hukm 'alâ al-jadîd bi mâ yarâhâ al-qadîm*).

C. Validitas Pengetahuan 'Irfânî

Epistemologi 'irfânî berpijak pada pengalaman (*experience*), yakni pengalaman hidup yang otentik. Dalam kaitan ini, ketika manusia menghadapi alam semesta yang cukup mengagumkan dalam lubuk hatinya yang terdalam, ia telah dapat mengetahui adanya Zat Yang Maha Pengasih, sehingga ia tidak perlu menung-gu turunnya "teks". Itulah pengalaman bathin yang amat men-dalam, otentik, fitri dan hampir tak terkatakan oleh logika dan tak terungkapkan oleh bahasa, yakni *direct experience*, atau ilmu *hudhurî* dalam tradisi *isyraqiyyah*, atau disebut *prelogical knowledge* dalam tradisi eksistensial Barat.

Pada titik ini epistemologi 'irfânî memberikan penekanan pada aspek spiritual, sehingga sekat-sekat formalitas lahiriyah (yang diciptakan oleh tradisi epistemologi *bayânî* dan *burhânî*) baik dalam bentuk bahasa, agama, ras, etnik, kultur, tradisi yang ikut andil merenggangkan dan mengambil jarak hubungan inter-personal antar umat manusia, semuanya akan disingkirkan oleh pola pikir 'irfânî. Corak yang ditekankan dalam pengetahuan 'irfânî adalah spiritualitas esoterik yang bersifat lintas bahasa, agama, ras, etnik golongan, kultur, dan tradisi.

Untuk itulah prinsip memahami keberadaan orang, kelompok atau penganut agama lain (*understanding others*) dengan cara menumbuhkembangkan sikap empati, simpati, social skill, serta berpegang teguh pada prinsip *universal reciprocity* akan mengantarkan tradisi epistemologi 'irfânî pada pola pikir yang bersifat *toleran, pluralis*, dan *unity in difference*. Sikap demikian sekaligus sebagai tolak

³⁵²Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn...*, h. 105

ukur kebenaran 'irfânî, yang hanya dirasakan dan dihayati secara langsung (*al-ru'yah al mubâsyarah*).

Dengan demikian, dari sudut pandang epistemologi, relasi subjek dan objek, bukannya subjektif dan bukan pula objektif, tetapi intersubjektif. Kebenaran apapun, khususnya dalam hal-hal yang terkait dengan kehidupan sosial keagamaan adalah bersifat intersubjektif. Apa yang dirasakan oleh penganut agama, ras, etnik golongan, kultur dan tradisi dapat dirasakan oleh yang lain. Sehingga tak mengherankan jika doktrin *wahdah al-Adyân* berkembang subur dalam tradisi 'ifrânî. Begitu pula konsep *wahdah al-wujûd*, tidak hanya dipahami sebagai konsep "manung-galing kawulo gusti", tetapi bisa diberi makna *unity in difference* atau *unity multiplicity*. Sebab dalam pandangan kaum 'ifâniyyûn menyatunya unsur-unsur ketuhanan dan kemanusiaan itu sebenarnya mengandung arti menyatunya *basic human need*, dan inilah yang dimaksud dengan *ittihad al-'ârif wa alma'rûf*.

D. Validitas Pengetahuan Burhânî

Menurut Muḥammad 'Âbid Al-Jâbirî, setiap yang burhânî pasti berpijak pada silogisme, tetapi belum tentu yang silogisme itu burhânî. Silogisme yang burhânî atau disebut *qiyâs burhânî* atau silogisme demonstratif selalu bertujuan untuk mendapatkan pengetahuan, bukan untuk tujuan tertentu seperti dilakukan oleh kalangan *sophis* (sufistiyyah). Dalam hal ini silogisme dapat disebut sebagai burhânî apabila memenuhi tiga syarat: *pertama*, mengetahui sebab yang menjadi alasan dalam penyusunan premis; *kedua*, adanya hubungan yang logis antara sebab dan kesimpulan; dan *ketiga*, kesimpulan yang dihasilkan harus bersifat pasti (*dharûriyyah*), sehingga tidak ada kesimpulan lain selain itu. Syarat pertama dan kedua adalah syarat yang terkait dengan silogisme (*al-qiyâs*) secara umum, sedangkan syarat ketiga merupakan karakteristik silogisme *burhânî*, dimana kesimpulan yang dihasilkan bersifat pasti, yang tak mungkin menimbulkan kebenaran atau kepastian lain.

Hal ini dapat terjadi, jika premis-premis tersebut benar, dan kebenarannya telah terbukti lebih dulu ketimbang kesimpulannya, tanpa adanya premis penengah (*al-hadd al-awsath*). Maka, kebenaran yang dihasilkan oleh pengetahuan *burhânî* tampak ada kedekatan dengan teori kebenaran *koherensi* atau konsistensi. Dalam teori kohe-

rensi disebutkan bahwa suatu keyakinan (pernyataan, kalimat, proposisi, dan sebagainya) adalah benar apabila sesuai atau konsisten secara logis dengan pernyataan atau keyakinan lain yang benar. *"The coherence theory of truth says that a statement or belief is true if and only if it 'coheres' or ties in with other statements and beliefs".*³⁵³

Dalam konteks ini, pengetahuan *burhânî* menuntut penalaran yang sistematis, logis, saling berhubungan dan konsisten antara premis-premisnya, juga secara benar koheren dengan pengalaman yang ada, begitu pula tesis kebenaran konsistensi atau koherensi. Kebenaran tidak akan terbentuk atas hubungan antara putusan-putusan dengan sesuatu yang lain, tetapi atas hubungan antara putusan-putusan itu sendiri. Untuk memperjelas model silogisme dengan penekanan pada sisi koherensi dapat dilihat pada konsistensi premis mayor (*mujmal*), premis minor (*mufash-shal*), dan kongklusi (*ta'am-mul*), seperti pada contoh berikut ini: (a) Berbuat zalim adalah jahat (*premis mayor*); (b) Perbuatan ini adalah zalim (*premis minor*); (c) Jadi, perbuatan ini adalah jahat (*kongklusi*).

Pada contoh tersebut terlihat jelas, bahwa kebenaran ditegakkan atas dasar relasi putusan baru dengan putusan yang telah ada dan diakui kepastiannya sehingga kebenaran identik dengan konsistensi, kecocokan dan saling berhubungan secara sistematis. []

³⁵³Robert C. Solomon, *Introducing...*, h. 166

BAB XI

PENUTUP

Mengakhiri bab ini penulis perlu memberikan catatan tentang ketiga epistemologi di atas, baik bayânî, ‘irfânî dan burhânî yang dalam perkembangannya mengalami pasang surut, kejayaan, kematangan dan bahkan kema-tiannya. Sebagaimana telah dijelaskan, bahwa aktifitas ilmiah pertama kali yang dilakukakan Akal Arab berlangsung dalam ilmu-ilmu bayân sebelum ilmu-ilmu bersentuhan dengan warisan-warisan pra-Islam, yakni ilmu-ilmu ‘rfânî dan burhânî. Dalam konteks ini, Akal Arab (*al-‘Aql al-‘Arabî*) menemukan jati dirinya melalui pengukuhan ilmu-ilmu bayân yang disana tercipta sebuah kreasi yang hampir-hampir tidak tertandingi dalam sejarah pemikiran manusia.

Jika filsafat adalah mukjizat orang-orang Yunani, maka ilmu-ilmu bayân adalah mukjizatnya orang-orang Arab. Jika analogi ini dilanjutkan dengan menunjuk peradaban Yunani sebagai “peradaban filsafat” (*hadlârah falsafah*), peradaban Eropa kontemporer sebagai “peradaban ilmu dan teknik” (*hadlârah ilm wa taqniyyah*), maka dengan melihat berbagai produknya kita dapat menyebut peradaban Islam sebagai “peradaban fiqh” (*hadlârah fiqh*).

Penunjukkan peradaban Islam sebagai “peradaban fiqh” tentunya tidak menafikan aktifitas yang sedemikian hebat dihasilkan oleh para ahli gramatika bahasa (*nuḥah-lughâwiyî*). Prestasi historis ini mencapai puncak kejayaannya pada masa era kodifikasi (*ashr al-tadwîn wa al-tadwîb*), dan setelah era ini Akal Arab tidak dapat melanjutkan prestasinya. Kemandekan ini disebabkan oleh karakter objek ilmu-ilmu bayânî, yaitu teks. Dalam hal ini teks linguistik dalam kaitannya dengan bahasa dan nahwu, serta teks-teks keagamaan da-

lam kaitannya dengan fiqh dan teologi. Kemandekan (untuk tidak menyebut kematian) terjadi lantaran interaksi dengan teks sangat berbeda dengan interaksi melalui realitas alam dengan segenap kemungkinan-kemungkinan matematis serta kemungkinan-kemungkinan untuk melanjutkan pembahasan dan ber-pindah dari satu tataran ke tataran lain yang lebih luas.

Dilihat dari segi metode, kaidah-kaidah yang telah dirumuskan oleh eksponen utama ilmu-ilmu bayânî, yakni asy-Syâfi'î untuk membakukan ra'yu dalam fiqh dan ke-mudian tersebar ke seluruh ilmu bayân, dipandang sebagai hasil karya spektakuler yang tidak kalah dengan kaidah-kaidah yang dibangun Rene Descartes dalam membangun Akal Eropa. Secara horizontal, kaidah-kaidah Akal Arab (bayânî) mengarah kepada upaya mengaitkan bagian demi bagian atau disebut dengan qiyâs, sedangkan secara vertikal kaidah-kaidah bayânî menghubungkan satu kata dengan berbagai makna, satu makna dengan berbagai kata, baik dalam fiqh, nahwu maupun kalâm. Kelemahan metode ini tidak mungkin bisa menghasilkan sesuatu kecuali melalui produk lain yang telah ada.

Setelah era kodifikasi berakhir, kemandekan Akal Arab segera muncul dalam proses yang disebut oleh Al-Jâbirî dengan "daur ulang" (*'amaliyyah al-ijtirâr*) dan "kebekuan dengan ter-jadinya taqlid" (*al-jumûd 'ala al-taqlîd*). Pin-tu ijtihad dalam fiqh tertutup dan umat Islam bertaklid kepada imam mazhab yang empat (Malikî, Hanâfi, Syafiî, dan Hanbalî). Kondisi ini memunculkan berbagai pertentangan di antara para pengikut mazhab hingga memunculkan upaya "pembenaran" mazhab masing-masing. Dalam konteks perdebatan ini, muncul penjelasan tentang metode para imam mazhab, posisi ijtihad dan faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya perbedaan, dan ini disebut dengan ilmu *khilâfiyyât*.

Jika sebelumnya penguasaan ilmu ini melahirkan produk-produk ijtihad oleh para mujtahid, maka pada fase ini ilmu-ilmu tersebut digunakan untuk melindungi hukum-hukum yang telah diistimbatkan sekaligus meruntuhkan argumen lawan yang berbeda, dan ini mendorong terciptanya ilmu tentang perdebatan, yakni *ilm al-jidâl*. Dari sudut pandang logika, ilmu ini disebut oleh Ibn Khal-dun sebagai menyerupai qiyas falsifikasi dan sophis (*qiyâs al-muhâlithî wa saf-*

sathah), sebab didasarkan kepada “pem-belaan dan penentangan” antara dua orang yang berselisih dan bukan “kerja sama” untuk mencari titik temu. Dalam pada ini qiyâs *bayânî* (*qiyâs al-gâib ‘ala al-syâhid*) yang pada mulanya merupakan perangkan untuk mengais ilmu pengetahuan dalam ranah fiqh, nahwu, dan bahasa dengan cara yang sistemik, kemudian berubah menjadi “keterampilan retorik” (*khirfah kalamiyah*) untuk mempertahankan atau meruntuhkan suatu pendapat yang terkadang membuat kacau dan keliru.

Dengan demikian, Akal Bayânî yang disebut dengan “rasionalitas Arab-Islâm” (*al-ma’qûl al-‘Arabî al-Islâmî*) yang pembentukan, metode dan prestasi-prestasinya cukup mencengangkan dan membuat decak kagum, pada akhirnya bernasib sama dengan Akal Burhânî. Praktis, setelah era kodifikasi, Akal Bayânî tampak seperti “menelan dirinya sendiri”.

Kemandekan Akal Bayânî menyebabkan munculnya kondisi inferior berupa hilangnya kepercayaan terhadap akal dan kemudian beralih kepada sumber-sumber pengetahuan lainnya. Pada titik inilah gnostik—yang sebelumnya selalu mendapat perlawanan dari akal universal—mendapatkan momentumnya dalam memasuki wilayah bayân melalui apa yang dikenal dengan “tasawuf sunni”. Dalam konteks ini tokoh bernama Hâris Al-Muhâsibî adalah orang yang mula-mula mendeklarasikan “tasa-wuf sunni”, sekaligus memutuskan hubungannya dengan Asy-Syâfi’î, Ibn Hanbal dan para mutakallimîn dengan memilih jalur sufi. Meski mendapat kritikan keras dari para ulama yang loyal pada bayân, al-Muhâsibî terus merintis pemanfaatan tasawuf melalui penyatuan zhahir dan bathin, hakikat dan syari’at. Proyek ini mencapai kematangannya di tangan Abu Hâmid Al-Ghazâlî yang menempatkan “ketersingkirkan akal” dalam bayân, sebuah kondisi yang dicirikan dengan hilangnya kepercayaan terhadap akal.

Seperti telah dijelaskan bahwa teks merupakan sumber Akal Bayânî. Berinteraksi dengan teks tidak sama dengan berinteraksi dengan alam dan fenomenanya. Dalam berinteraksi dengan alam, akal manusia dapat menemukan berbagai kemungkinan untuk mencapai kemajuan dengan tanpa batas dan konsekuensinya memunculkan peluang besar untuk menciptakan kultural baru ketika mampu memutuskan dari konsep-konsep sebelumnya. Sementara berinteraksi dengan teks-teks keagamaan sangatlah terbatas, dan

konsekuensinya pada suatu saat nanti akan menemui titik penghabisan hingga yang tersisa hanyalah aktifitas daur ulang. Sebagai bahan renungan dapat dikemukakan beberapa pertanyaan, yakni apa yang tersisa bagi ahli gramatika setelah ditulisnya karya Sibawaih? Apa yang tersisa bagi para ahli bahasa setelah ditulisnya Kitab al-‘Ain oleh al-Khalîl? Apa yang tersisa bagi para ulama ushûl setelah ditulisnya ar-Risâlah oleh asy-Syâfiî? Jawabannya jelas, bahwa yang tersisa hanyalah aktifitas daur ulang, meski ada sebagian cabang yang masih menyisakan nilai-nilai inovasi.

Faktor lain adalah kenyataan ilmu-ilmu bayân yang perkembangannya terkait dengan bahasa. Ketika proses dalam bahasa telah selesai maka selesai pula wilayah yang didasarkan pada akal bayânî (fiqh, teologi, tafsir, hadîts dan balaghah). Dalam peradaban Arab-Islam, aktifitas ilmiah diawali dengan legalisasi bagi legislator (*al-tasyri’ li al-musyarri’*) dengan menetapkan batas-batas wilayah gerak akal bayani dan cara kerjanya. Aktifitas ini berlangsung dalam dan melalui bahasa, gramatika, fiqh dan teologi. Dalam konteks ini prestasi terbesar fiqh dan bahasa bukan hanya ekspresi dari pengukuhan bahasa dan tasyri’, tetapi juga ekspresi dari baatasan-batasan yang ditetapkan bagi akal. Konsekuensinya, ketika kontruksi bahasa dan tasyri’ telah sem-purna dan tidak menyisakan ruang penambahan, maka kontruksi wilayah legalisasi bagi legislator juga telah sempurna sehingga akal bayânî menjadi tawanan kontruksi yang mengontrol dirinya sendiri. Pada titik inilah akal bayanî menemukan jalan buntu hingga tidak membawa kepada kemajuan.

Adapun ilmu-ilmu ‘irfân yang tiada lain adalah ‘*Aql al-mustaqîl* (ketersingkirkan akal) itu sendiri, maka penelitian tentang sebab-sebab kemajuan dan kebangkitannya dipandang tidak relevan. Alasannya, karena metode dan tujuan ‘irfânî adalah akhirat dan bukan dunia. Sementara itu, ilmu-ilmu mistik yang memiliki sifat “duniawi” seperti kimia, astrologi, kedokteran, dan lain-lain, semuanya bersumber dari pandangan mistik terhadap alam yang didasarkan pada keyakinan akan mungkinnya “mem-balik substansi dan ketidakterikatan dengan hukum kebiasaan”, suatu wujud pengingkaran terhadap hukum sebab akibat. Oleh karenanya, ia bukan ilmu, dan tidak mungkin memuat apa yang seharusnya direalisasikan oleh ilmu.

Tentang akal burhani (*al-'Aql al-Burhânî*) nasibnya sama dengan akal bayânî. Yang perlu dipahami tentang akal ini bahwa objek yang menjadi lapangan bagi rasio-nalitas adalah alam dan fenomenanya. Objek ini dapat menampung pengalaman dan karenanya memiliki berbagai kemungkinan untuk terus berkembang dengan tanpa batas. Hanya saja, dalam perkembangannya akal burhânî terlalu ambisi dengan “rasionalitas”-nya dan me-remehkan pengetahuan inderawi dan memandang sebelah mata terhadap pengalaman. Fakta akal burhânî di dunia Islam ini berbeda kondisinya dengan yang dialami di Eropa dimana akal –sama-sama bersumber dari Aristotelian—bersanding secara dinamis dengan “pengalaman”. Akal terus menerus bangkit mela-lui sikapnya yang berpegang kepada pengalaman dan bertindak berdasar hasil-hasilnya.

Sisi lain yang memprihatinkan adalah kehadiran ilmu burhânî yang bersanding dengan ilmu-ilmu bayânî ternyata tidak menampilkan kolaborasi yang ideal. Seperti telah dijelaskan, bahwa ilmu-ilmu bayânî telah memiliki model penalaran yang khas yang berbeda dengan model penalaran ilmu-ilmu burhânî. Karakter penalaran yang ditampilkan dalam ilmu-ilmu bayânî ini tentunya tidak membutuhkan “yang lain”. Hanya saja, keber-adaan gnostik (*'irfânî*) yang menghadang laju ilmu-ilmu bayânî (sebagai-mana digambarkan dalam “mimpi”-nya Khalifah Al-Mak-mun) mau tidak mau memunculkan upaya mematahkan serangan gnostikisme dengan cara berpegang “akal universal” Aristoteles, sesuatu yang menjadi musuh utama gnostikisme. Sungguh sangat disesalkan, ternyata kehadiran “akal universal” itu tidak berlangsung berdasarkan keinginan untuk merekonstruksi pemikiran keagamaan Islam, melainkan sekedar meman-faatkannya secara keseluruhan atau sebagian untuk memerangi *'irfân*.

Kondisi di atas dipertegas (untuk tidak menyebut “diperparah”) dengan realitas kebudayaan Arab yang tidak menerima sistem penalaran Aristotelian secara murni dan terbebas dari unsur-unsur hermetik, kecuali sosok Ibn Rusyd. Kemurnian penalaran Aristotelian dalam karya filosof yang populer dengan nama Averroes inipun terjadi setelah terjadinya kolaborasi bayân dengan *'irfân*. Semen-tara para filosof lain, seperti Al-Farâbî, Ibn Sinâ dan lain-lain cenderung membuat model ramuan eklektik, di satu sisi terlihat kekuatan penalaran logikanya dan di sisi lain tampak jelas “pengabaian” logika.

Sekali lagi, pertarungan yang terjadi dalam kebudayaan Arab bukanlah pertarungan antara *mitos* dan *logos*, seperti dalam kebudayaan Yunani. Pertarungan dalam pemikiran Arab adalah pertarungan antara dua sistem pengetahuan yang masing-masing membangun ideologi tertentu, yakni sistem bayânî dan ideologi Sunni di satu sisi, dan sistem ‘irfânî dengan ideologi Syi’ah (khususnya Ismailiyyah) di sisi lain. Ketika sistem burhânî masuk sebagai kutub ketiga, ia masuk dan memainkan peran dalam pertarungan itu, dan sejak kemunculannya (dalam “mimpi” Khalifah Al-Makmûn) ia berkembang dan diarahkan oleh pertarungan itu. Itulah sebabnya, fakta-fakta lain yang mencerminkan kemajuan ilmu yang murni Arab, seperti yang dihasilkan oleh al-Khawarizmi, Al-Birûni, al-Batani, al-Bathrujî hingga Samuel Al-Maghribî ...tetap berada di pinggiran dari dua sistem pemikiran dan ideologi yang saling berlawanan. Konsekuensinya ia tidak memiliki kesempatan memberikan kontribusinya dalam membentuk Akal Arab secara keseluruhan. []

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abduh, Muḥammad, *Al-Islam Din al-Ilmi wa al-Madaniyyah*, (ed. Thahir al-Thanaḥi), Kairo: Al-Haiah al-Misriyyah al-Ammah, 2009
- Abu Zahrah, Muhammad, *Ibn Taymiyyah, Hayâtuhû wa 'Arâuhû al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1977)
- Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni fî Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl*, Vol. XII, ed. Ibrahim Madkour (Cairo: Al-Muassasah al-Mishriyyah al-'Ammah li at-Ta'lîf wa at-Tarjamah wa at-Tiba'ah wa an-Nasyr, tt)
- Abd al-Qâdir, Muḥammad Mâhir, *Falsafah al-'Ulûm, Ru'yah 'Arabiyyah: Al-Madkhal al-Nadzarî*, Alexandria: Dâr al-Ma'arîf al-Jam'iyyah, 1999
- Abdullah, Muḥammad, *Ar-Riwâyah wa al-Isytisyhâd bi al-lughah* (Kairo: 'Alam al-Kitab, 1976)
- Abdurrahman, Dudung, *Metode Penelitian Sejarah*, Jakarta: Logos, 1999
- Alfian, Ibrahim, "Tentang Metodologi Sejarah" dalam Ibrahim Alfian dkk (Ed.), *Dari Babad dan Hikayat Sampai Sejarah Kritis* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992)
- Al-Ahwani, Ahmad Fuad, *Filsafat Islam*, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1997
- Al-Andalusi, Said, *Thabaqât al-Umam*, Kairo: Maktabah al-Mahmudah al-Tijâriyyah, tt
- Al-Fârabî, Abu Nasr, *Ihsha al-'Ulûm*, (ed.) Outmân Amîn, Cairo: Pustaka Angelo, 1968
-, *"Al-Jam'u baina Ro'y al-Hakimain Aflatun wa Aristoteles"*, Tahqiq wa Taqdim Dr. Alber Nasri Nadir (Beirut, 1960)
-, *Fushûl Mutanazzi'ah* (ed.) Fauzi Mashri al-Najjar Beirut: Dar al-Masyriq, 1971
- Al-Jâbirî, Muḥammad 'Âbid, *Madkhal ilâ Falsafah al-'Ulûm: Al-Aqlâniyyah al-Mu'âshirah wa Tathawwur al-Fikr al-Ilmî*, Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1976.
-, *Al-Turâts wa al-Ḥadâtsah: Dirâsah wa Munâ-qasah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabî, 1991
-, *Naḥnu wa al-Turâts Qirâah li turâtsinâ al-falsafî*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1980
-, *Khithâb al-'Arabî al-Mu'âshir*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1994
-, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî, Dirasah Tahliliyah al-Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fî al-Tsaqafiyah al-Islamiyah*, Beirut: Cassablanca, al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1993
-, *Takwîn al-'Aql al-Arabî*, Beirut: Markaz Dirâsât al-wihdah al-Arabiyyah, 1989

- Al-Îjî, Abd Ar-Rahman, *Mawâqif fî Ilm al-Kalâm*, Makkah: Dâr al-Bâz li Thibâah wa an-Nasyr wa al-tauzi, tt
- Al-Ghazalî, Abu Hâmid, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, Volume I, (Ed.) Badawi Thabanah, Mesir: Dar ihyâ al-Kutub al-Arabiyyah Isa al-Bâby al-Halabî wa syirkati, 1957
- Al-Hurr, Muḥammad Kâmil, *Ibn Sinâ: Hayâtuhû, 'Ash-ruhû wa falsafatuhû*, Beirut: Dar al-Kutûb al-Ilmiyyah, 1991
- Al-Hadidy, Khalid, *Falsafah 'Ilm Tashnîf al-Kutub*, Kairo, Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1969
- Al-Ghazali, Abu Hâmid, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, Volume I, (Ed.) Badawi Thabanah Mesir: Dar ihyâ al-Kutub al-Arabiyyah Isa al-Bâby al-Halabî wa syirkati, 1957
- Al-Kindi, *Al-Falsafah al-Ulâ, Rasâil al-Falsafiah*, Ed. Mu-hammad Abd al-Hadî Abu Ridah (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabî, 1950
- Al-Kindi, *Rasâil Al-Kindi Al-Falsafiyyah*, (Ed.) Muhammad Abd al-Hadî Abu Ridah, (Kairo: Mathbaah Hassân, 1978)
- Al-Kalabadzi, Abu Bakar Muhammad, *Al-Ta'arruf Li Mazhab Ahl al-Tasawwuf*, Kairo: Dar al-Ittihad al-Arabi, 1969
- Al-Karmi, Hasan S., *Al-Mughni al-Akbar*, Beirut: Librarie du Liban, 1988
- Al-Khudharî, Syaikh Muḥammad, *Ushul Fiqh*, Kairo: Math-baah Al-Istiqâmah, 1938
- Al-Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Isyrâf*, Leiden: ttt, 1893
- Al-Nasyr, Ali Syami', *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafy fî al-Islâm*, Juz III, Mesir: Dar al-Ma'ârif, 1911
- An-Nasysyâr, Ali Sâmi, *Manâhij al-bahts inda Mufakkir al-Islâm wa Iktisâf al-Manhaj al-Ilmi*, Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1967
- Al-Qusyairi, *Risalah al-Qusyairiyah fî Ilm al-Tashawwuf*, Kairo: Maktabah wa Matba'ah Ali Suhailh, tt.
- Al-Sakkaki, Siraj al-Dîn Ya'kub, *Miftah al-Ulum*, (ed) Naim Zarzur (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983)
- Al-Syâfii, *Al-Risâlah*, dikomentari oleh Ahmad Muhammad Syâkir, Beirut: Maktabah ilmiah, tt
- Al-Syâtibî, Abu Ishâq Ibrâhim bin Mûsa, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Beirut: Dar al-Marifah, t.t.
- Al-Taftazani, Abu Al-Wafa al-Gunaimi, *Dirâsât al-Fal-safah al-Islâmiyah*, Mesir: Maktabah al-Qâhirah al-Haditsah, tt.
- Amien, Miska M., *Epistemologi Islam*, Jakarta: Universitas Indonesia, 1983
- Anwar, Syamsul, *Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustashfa min Ilm al-Ushul karya Al-Ghazali*, Disertasi, Yogyakarta: PPS IAIN Sunan Kalijaga, 2000
- Arkoun, Mohammed, *Al-Islâm, Urubâ, al-Gharb: Rahânah al-ma'nâ wa Irâdah al-Haymanah*, London: Dâr el-Sâqî, 1995

- Atiyeh, George N., *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*, Bandung: Pustaka, 1983
- Aulery, *Al-Fikr al-'Arabî wa Markazuhu*, alih bahasa Ismail al-Bitar, Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1972
- Badawi, Abd Rahman, *Rasâil Falsafah li al-Kindi wa al-Farabî Wa Ibn Taymiyyah wa Ibn 'Idi*, ttt: Dar Andalus, tt
- Baso, Ahmad, "Pengantar Penerjemah Posmodernisme Sebagai Kritik Islam" dalam Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Post Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2000
- Basuni, Ibrahim, *Nasy'ah al-Tasawwuf al-Islamy*, Mesir: Dar al-Maarif, 1919
- Bertens, Kees, *Filsafat Barat Abad XX: PRANCIS*, Seri Filsafat Atmajaya Jilid II Jakarta: Gramedia, 1996
- Blanche, Robert, *L'Epistemologie, Que Sais-je?* No. 1475, Paris: Presses univ-ersitaires de France, 1972
- Burhanuddin, Nunu, *Ilmu Kalam Dari Tauhid Menuju Keadilan*, Jakarta: Prenada Media Group, 2018
- Edward, Paul (Ed.), *The Encyclopedia of Philoshophy*, New York-London, Mac Millan Publishing Co. Inc, 1972
- Emarah, Muḥammad, *Imam Muḥammad Abduh*, yang dimu-at di Maja-lah al-Azhar edisi 9 th. 78, 2005 dalam memperingati hari seratus tahun wafatnya Abduh, h. 1554.
- Fakhry, Madjid, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Teology and Misticism*, alih bahasa Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2001
- Gibb, H.A.R., *Mohamadanism* London: Oxford University, 1962, hal. 139
- Ghalab, Musthafa, *Al-Ghazali*, Beirut: Dar al-Maktabah al-Halahim, 1979
- Ghazali, M. Bahri, *Konsep Ilmu Menurut Al-Ghazali: Tinjau-an Psiko-logik dan Pedagogik*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1991
- Harun Nasution, *Akal dan Wahyu Dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1982)
- Hanafi, Hassan, *Al-Farâbî Syârihan Aristo*, Cairo, Haiah Ammah li al-Kuttâb, 1983
-, "Baidan an manthiq, al-Firqah al-Nâjiyyah" da-lam Jalul Faishal (ed), *Hiwâr al-Masyriq wa al-Maghrib: Hassan Hanafi, Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî*, Kairo: Rouyah, 2005
-, *Min al-'Aqîdah ilâ al-Tsaurah*, Vol I, Kairo: Maktabah Madbouli, tt.
-, *Dirâsât Falsafîyyah*, Kairo: Maktabah Anjilo, 1987
- Haque, Serajul, *Ibn Taymiyyah, A History of Muslim Philoshophy*, M.M. Syarif (ed) Wiesbaden Otto Harrazowitz, 1966, II: 796
- Harb, Ali, *Naqd al-Nash*, Beirut: Al-Markaz al-'Arabî, 1993

- Huda, Miftahul, *Epistemologi Tasawuf Dalam Pemikiran Al-Sya'rani*, dalam Jurnal Ulumuna, Volume XIV Nomor 2 Desember 2010.
- Ibnu Athoillah, *Al-Hikam*, alih bahasa H Salim Bahreisy, Victory Agency, Kuala Lumpur, 2001
- Ibn Nadim, Abu al-Farj Muḥammad ibn Ishāq, *al-Fahrasât*, (ttt: Tab'ah Falwajal, tt
- Ibn Taymiyyah, Ahmad bin Taymiyyah, *Iqtidhâ shirâth al-Mustaqîm, Mukhâlafah ashâb al-Jahîm*, alih ba-hasa Nunu Burhanuddin (Berjalan mengikuti Cahaya-Nya), Jakarta: Sahara Publishers, 2004, h. 10-11
-, *Al-Amr bi al-Ma'rûf wa al-Nahyan al-Munkar*," Fatawa, Volume VIII.
- Ibn Rusyd, Abu al-Walîd Muhammad Ibn Ahmad, *Tafsîr mâ ba'da al-Thabî'ah li Aristo*, Beirut: al-Mathba'ah al-Kathulikiyyah, 1988
-, *Al-Kasyfu 'an Manâhij al-Adillah fi Aqâid al-Millah*, Kairo: Maktabah al-Tijariyyah al-Mahmud-iiyyah, 1986
-, *Fashl al-Maqal fi mâ baina al-hikmah wa al-Syairâh* (ed) Mustahafa Abd al-Jawwad Imran, Kairo: Maktabah Mahmudiyyah, 1986
- Ibrahim, Shalah Abdul 'Alim, *Adwa 'ala al-Falsafah al-Yunaniyyah*, Cairo, Dar el-Thiba'ah al-Muhammadiyyah, 1984
- Ismail, Maḥmûd, *Ikhwân al-Shâfa, Ruwâd al-Tanwîr fî al-Fikr al-Arabî*, Manshûrah: Amir li al-thibâ'ah wa al-Nasyr, 1996
- Ja'far al-Subhânî, *Nazariyyah al-Ma'rifah*, Beirut: Al-Markaz al-Alamî li al-Dirâsât al-Islamiyyah, 1411
- Jebb, Hamilton, *Dirâsât fî al-Hadlarah al-Islam*, alih bahasa Ihsan Abbas, Beirut: Dâr al-ilm li al-Malâ'yîn, 1963
- Kalin, Ibrahim, "Knowledge as light", dalam The American Journal of Islamic Social Sciences, juz XVI, No. 3, Fall 1999
- Kamal, Zainun, *Kritik Ibn Taymiyyah terhadap Logika Aristo*, Disertasi Doktoral, IAIN Jakarta
- Kertanegara, Mulyadi, *Panorama Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2002
- Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994
- Leamen, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philo-sophy* (Pengantar Filsafat Islam) alih bahasa M. Amin Abdullah, Jakarta: Rajawali, 1989
- Machasin, Mohammad, *Al-Qâdhi Abd al-Jabbar, Mutasyabih al Quran: Dalih Rasionalitas Al Quran*, Yogyakarta: LkiS, 2000
- Madjid, Nurcholish, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina, 1997

- Mahdi, Muhsin S., "Al-Farabi and The Foundation of Philo-sophy", dalam *Islamic Philosophy and Mysticism*, New York, Caravan Books, 1981
- Mirhaba, Muhammad Abdurrahman, *Al-Kindi Falsafatuhû Muntakhabât*, Beirut: Mansyûrât Uwaidât, 1985
- Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemologi in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, New York: State University of New York Press, 1992.
- Mubâarak, Muḥammad, *Fiqh al-Lughah wa Khasâis al-'Arabiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1975
- Mudhofir, Ali, *Kamus Istilah Filsafat*, Yogyakarta: Liberty, 1992
- Muthahharî, Murtadhâ, *An Introduction to 'Irfân* (Part 1) dalam Jurnal Al-Tawhîd, Vol. IV. No. 1, 1986
- Nasr, Sayyed Hossein, *Science and Civilization in Islam*, Massachusetts: Harvard University Press, 1968
-, *Intelektual Islam, Teologi, Filsafat dan Gnosis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan CIIS, 1996
-, dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, (Ed) (London & New York: Routledge, 1996) edisi Indo-nesia, Ensiklopedi Tematis Fil-safat Islam, buku kedua (Bandung: Mizan, 2003)
-, *Theology, Philosophy and Spirituality*, alih bahasa Suharsono dan Djamaluddin MZ, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan CIIS, 1996
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisme Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973
- Nata, Abudin, *Ilmu Kalam dan Tasawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001
- Nusibeh, Sari, "Epistemology" dalam Oliver Leaman dan Seyyed Hossein Nasr (eds.), *History Islam Philosophy*, Bagian II, Bandung: Mizan, 2002
- Othman, Ali Issa, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, alih bahasa Johan Smitt dan Anas Mahyuddin Yusuf, Bandung: Pustaka, 1987
- Peters, J.R.T.M, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of The Mu'tazili Qâdhî al-Qudhât Abu Hasan bin Ahmad al-Hamadzânî*, Leiden: E.J. Brill, 1976
- Praja, Juhaya S., *Epistemologi Ibn Taymiyyah*, dalam Jurnal Ulumul Qur'ân No 7 Vol II, 1990/1411 H, Jakarta, LSAF.
- Rosenthal, M. dan P. Yudi, *A Dictionary of Philosophy* Mos-cow: Progress Publisher, 1967
- Reymont, Varieux, *Introduction a l'epistemologie*, coll. SUP, Paris: Presses universitaires de France, 1972
- Rune, Dagobert D., *Dictionary of Philosophy*, Tottawa: Little Field Adams & Co., 1977

- Shaliba, Jamil, *al-Mu'jam al-Falsafî*, Beirut: Dar al-Kitâb al-Lubnânî, 1982
- Shalih, Subkhi dan Farid Jabr, *Falsafah al-Fikr al-Dînî, Bain al-Islam wa Masihîyyah*, Vol I, cet. 1, Beirut: Dar al-Ilmi li al-Malayyîn, 1967
- Singer, Charles, *A Short History of Science to the Nineteenth Century*, Clarendon Press, 1941
- Solomon, Robert C., *Introducing Philosophy: A Text with Reading*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publisher, 1985
- Syah, Muḥammad Aunul Abid dan Sulaiman Mappiase, Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik Al-Jâbirî, dalam *Islam Garda Depan*, Bandung: Mizan, 2001
- Syahḥrur, Muḥammad, *Dirâsât Islâmiyyah Mu'âshirât fî al-dawlah wa al-mujtama'*, Damaskus: Al-Ahali li an-Nasyr, 1994
- Tabloid Mingguan Oktober, Cairo, Edisi 1073, tahun 1997
- Tafsir, Ahmad, *Filsafat Umum*, Bandung: Rosdakarya, 1991
- Tillich, Paul, *Systemic Theology: Volume One*, Chicago: 1953
-, *Theology of Culture*, alih bahasa Miming Muhaimin, Yogyakarta: IRCiSoD, 2002
- Titus, Harold H., dkk. *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. HM. Rasyidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984
- Umar, Faruq, *Al-Târikh al-Islâmî wa al-Fikr al-Qarn al-Isrinâ*, Beirut: Muassasah Mathbuah al-Arabiyyah, 1980
- Usfur, Jabir, *Al-Surah al-Faniyyah fî al-Turâts an-Naqdi al-Balaghi*, Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1973
- Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*, Yogyakarta: LkiS, 2003
- Watt. W.M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg University Press, 1985
- Wibisono, Koento Siswomiharjo, "Ilmu Pengetahuan Sebuah Sketsa Umum Mengenai Kelahiran dan Perkembang-anya sebagai Pengantar untuk memahami Filsafat Ilmu", dalam Tim Penyusun Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Penge-tahuan*, Klaten: Intan Pariwara, 1997
- Yazdi, Mehdi H., *Ilmu Hudhûri*, terj. Ahsin Mohammad Bandung: Mizan, 1994
- Zayd, Nasr Ḥâmid Abû, *Al-Tafkîr fî zamân al-Takfîr*, Kairo: Sina li an-Nasyr, 1995
- Zeyâd, Said, *Al-Fârabî wa al-tawfiq*, Tahqiq wa Taqdim Dr. Alber Nasri Nadir , Beirut, 1960.

RIWAYAT HIDUP PENULIS



Dr. H. Nunu Burhanuddin, Lc. M.A adalah Dosen IAIN Bukittinggi (S1 dan S2). Mengampu matakuliah Filsafat Umum, Filsafat Ilmu, Ilmu Kalam, Ilmu Akhlak, Filsafat Islam Kontemporer, Tasawuf Kontemporer, dan Perkembangan Pemikiran Modern di Dunia Islam.

Lahir di Tasikmalaya, 10 Mei 1973. Menempuh Pendidikan Dasar dan Lanjutan (MTs Al-Hamidiyyah-Cipancur) di Tasikmalaya, dan kemudian melanjutkan ke MAPK (Madrasah Aliyah Program Khusus) Darussalam Ciamis, Jawa Barat. Alumni Al-Azhar University jurusan Aqidah Filsafat ini menyelesaikan program Magister di IAIN Bandung (2000), dan memperoleh gelar Doktor bidang Filsafat dan Pemikiran Islam di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta (2007).

Selama nyantri di Universitas Al-Azhar Kairo Mesir pernah menjadi Ketua Umum Forum Komunikasi Alumni MAPK se-Indonesia di Mesir (1993), Wakil Sekretaris ICMI Orsat Kairo (1994-1995); Ketua Departemen Media dan Komunikasi ICMI Orwil Afrika (1995-1997), *Executive Secretary pada Center for Information and African Studies (CIMAS)*, dan Pemimpin Redaksi Jurnal OASE Media Silaturahmi ICMI Kairo (1995-1997). Ditengah kesibukannya pernah bekerja *part time* di KBIH Madinah (1995) dan PT. TIGA UTAMA (1996), dan Guru Bahasa Indonesia Untuk Orang Asing di Pusat Kebudayaan Indonesia Kairo. Pernah menjadi Dosen Luar Biasa di Fakultas Ushuluddin IAIN Bandung (1998-2000), Direktur Pesantren Yayasan Pendidikan Islam Nuruzzaman Boarding School Bandung (1998-2000); Direktur Ma'had Al-Jamiah (2010-2012); Kepala Pusat Penjaminan Mutu (2010-2014); Anggota Senat Institut STAIN dan IAIN Bukittinggi (2010 sd, sekarang). Selain itu aktif sebagai anggota peneliti CiRES (*Center for Information Research and Empowerment Studies*), Direktur KIPS Institut Sumbar,

dan Dekan Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan (FTIK) IAIN Bukittinggi (2015-2019), dan kini menjabat Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab dan Daakwah (FUAD), IAIN Bukittinggi (2019 -...), Sumatera Barat.

Beberapa karya terjemahannya yang dipublikasikan antara lain IZHAR al-HAQ: Debat Fenomenal Islam, Kristen, dan Yahudi (Jakarta: CENDEKIA, 2003); Wasiat Terbesar Syaikh Abdul Qadir Al-Jîlanî, 3 jilid (Jakarta: SAHARA Pub., 2004), Dibawah Lindungan Cahaya-Nya (Jakarta: SAHARA Publisher., 2005), Al-Fiqh wa Adillatuhû jilid I (Ciputat Press, 2007), Al-Syifâ: dan Fisika Ibn Sina (CIPSI, 2008).

Di antara buku hasil renungannya adalah Islam dan Paradigma Keilmuan (Interpena Yogyakarta), Al-Quran: Kitab Sosial (Interpena Yogyakarta), Harmoni Kosmos: Relasi Wahyu dan Akal Tentang Alam; Politik Transenden: Mengurai Keutamaan Negara Utama Model Al-Farabî, Tipologi Gerakan Sempalan di Indonesia; Nasionalisme Religius Hamka, Ilmu Kalam: Dari Tawhid Menuju Keadilan (Prenada Media Utama Jakarta), Filsafat Ilmu (Prenada Media Utama Jakarta), Al-Qur'ân dan Perempuan: Membincang Tafsir Misoginis, Teologi Qurani Tentang Manusia (Prenada Mediautama Jakarta), Interpretasi Teks Qur'ân: Kajian Takwil, Semiotika, Psiko-Sastra dan Hermeneutika Kehoranian, Epistemologi Dalam Islam, dan lain-lain.

Selain itu, penulis juga bertindak sebagai editor untuk buku *Keadilan Multikultural, Religiusitas Pragmatik, Tasawuf Kontemporer*. Beberapa tulisannya pernah dimuat di jurnal Nasional Terakreditasi, seperti Al-Qalam, Tajdid, Lektur, Ijtihad, Essensia, Episteme, Islam Realitas, Wawasan, Al-Jawhar, Analisa, Edukatif, Fuaduna, Kalam, IJIMS (Jurnal Scopus) dan lain-lain.

Beberapa hasil penelitian tingkat nasional dipresentasikan pada *Annual Conference on Islamic Studies* (ACIS) ke-VIII tahun 2008 di Palembang; dan ACIS ke-X tahun 2010 di Banjarmasin; ACIS ke-XII di Balikpapan; ACIS ke-XIV di Lampung; Konferensi Internasional UIN Jakarta kerjasama dengan Organisasi Internasional Alumni Al-Azhar University Kairo, Konferensi Internasional Kollej University Selangor Malaysia, ICONIST, BICED, AICIM, dan lain-lain