

2. Kajian ini menelaah seorang tokoh Islam klasik dalam bidang epistemologi Islam. Dalam konteks *ihyâ' at-turâts*, kajian ini menjadi kontribusi bagi upaya konstruksi pemikiran epistemologi Islam klasik, dan sebagai bagian dari upaya pemetaannya.
3. Kajian tentang dimensi-dimensi filsafat dalam *kalâm* tak hanya menunjukkan sisi historisitas pemikiran Islam sebagai produk sejarah. Temuan-temuan metodologis dalam *kalâm* klasik menjadi signifikan bagi upaya memahami kembali (*rethinking*) doktrin Islam dalam pendekatan filsafat. Dengan ungkapan lain, pendekatan filsafat sebagai alat dialektika-apologetis *kalâm* klasik terhadap aliran lain--dengan memahami struktur dasar bangunan metodologisnya--dapat diproyeksikan secara praktis bagi dialektika sosial; pendekatan tersebut diaplikasikan sebagai solusi problematika kemanusiaan yang dihadapkan pada *kalâm* kontemporer.

Tentu saja kontribusi ini semakin meneguhkan posisi 'Abd al-Jabbâr sebagai pemikir Islam yang banyak menyerap keilmuan di luar, yang dianggap *mainstream* sebagai bid'ah. Paling tidak, dia telah memahami bahwa *kalâm* tidak lagi terbelenggu oleh dogmatisme, tetapi juga bisa dikritik dan digugat.

## BAB I 'ABD-AL-JABBÂR DAN KONDISI PEMIKIRAN EPISTEMOLOGI DALAM ISLAM

### A. 'Abd al-Jabbâr: Biografi dan Karya

#### 1. Biografi

Nama lengkapnya adalah 'Abd al-Jabbâr ibn Ahmad ibn Khalîl ibn 'Abdillâh al-Hamadzânî al-Asâdabâdî, yang dikenal dengan gelar kehormatan *Imâd ad-Dîn, al-Qâdhî*, atau *Qâdhî al-Qûdhah*.<sup>1</sup> Berdasarkan keterangan, ia meninggal pada 41, 415, atau 416 H di usia 90 tahun, J.R.T.M. Peters dalam *God's Created Speech* menyebutkan bahwa 'Abd al-Jabbâr lahir pada 320 H/932 M.<sup>2</sup> Tetapi, 'Abd al-Jabbâr sendiri dalam karya-karyanya menyatakan bahwa ia memulai pendidikannya dari Muhammad Ahmad ibn 'Umar az-Za'baqî al-Basî, seorang *muhaddits* yang wafat pada tahun 333 H. Dengan asumsi bahwa 'Abd al-Jabbâr memulai pendidikannya pada usia puluhan tahun, 'Abd al-Karîm 'Utmân

<sup>1</sup> Tâj ad-Dîn Abû Nasyr 'Abd al-Wahhâb ibn 'Ali ibn 'Abd al-Kâfi as-Subkî, *Thabaqât asy-Syâfi'yyah al-Kubrâ*, Juz V, eds. Mahmûd Muhammad at-Tanâjî dan 'Abd al-Fattâh Muhammad al-Hulw (Cairo: Maktabah 'Isâ al-Bâbî al-Halabi wa Syurakâ'ih, 1967/1386), hlm. 97-98.

<sup>2</sup> J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qâdî al-Qûdhat Abu al-Hasan bin Ahmad al-Hamadzani* (Leiden: E.J.Brill, 1976), hlm. 9.

berkesimpulan bahwa ‘Abd al-Jabbâr lahir antara tahun 320 dan 325 H.<sup>3</sup> Asadabad, yang diperkirakan sebagai tempat kelahirannya adalah sebuah kota barat daya kota Hamadzân di Iran.

Secara Sederhana kita membagi perjalanan intelektual ‘Abd al-Jabbâr kepada dua fase; fase I (320/325 H-346 H), fase perkembangan awalnya di Qazwîn, Asadabad, dan Isfahan yang bisa disebut fase “Sunni” untuk tidak menyebutnya sebagai fase ortodoksi, dan fase II (346/957-wafat [415/1024]) disebut sebagai fase “Mu’tazili”, untuk tidak menyebutnya sebagai fase heterodoksi, yang bisa dibedakan kepada dua, yaitu fase ketika berada di Bashrah dan di Baghdad (346/957-369/970) yang merupakan masa-masa awal konversinya dari teologi Asy’arî ke Mu’tazilah dan proses internalisasi doktrin, dan fase ketika berada di Ramahurmuz dan di Rayy (369/970-415/1024) sebagai masa produktif—setelah di Baghdad—bagi ‘Abd al-Jabbâr.

### Fase I: Sunni (320/325-346 H)

Di Qazwin, kota kecil dekat Asadabad, di usia tujuh tahun ‘Abd al-Jabbâr memulai pendidikannya dengan belajar Al-Qur’an di Khuttâb, sebuah lembaga pendidikan ketika itu. Ia kemudian mempelajari hadits dari beberapa *muhadditsûn* terkenal, seperti Zubayr ibn ‘Abd al-Wâhid (w. 347 H/958 M) dan Abû al-Hasan ibn Salamah al-Qaththân (w. 345 H/956 M). Di sampng hadits, ‘Abd al-Jabbâr, pada fase ini, juga mempelajari fiqh, *ushûl al-fiqh*, dan *kalâm* (Asy’ariyyah). Agaknya madzhab asy-Syâfi’i dalam bidang fiqh<sup>4</sup>—meskipun reputasi ilmiahnya kemudian menunjukkannya

<sup>3</sup> ‘Abd al-Karîm ‘Utsmân, “Muqaddimah”, dalam (Pseudo) ‘Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1965), hlm. 13; Fauzan Saleh, “The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study on the Concept of al-Qabih in al-Qâdi ‘Abd al-Jabbâr al-Hamadhani’s Thought”, *Tesis*, td (Montreal: McGill University, 1992), hlm.10.

<sup>4</sup> Tâj ad-Dîn as-Subkî, *Thabaqât asy-Syâfi’iyyâh al-Kubrâ*, hlm. 97-98.

sebagai penentang terkuat kalangan tradisional (*muhadditsûn*)—tidak bisa dilepaskan dari latar belakang pendidikannya. Adalah suatu hal yang unik bahwa ‘Abd al-Jabbâr merupakan figur sejarah yang telah menginternalisasi dan menyelaraskan kecenderungan sistem berpikir tradisional asy-Syâfi’i dalam bidang fiqh dengan sistem berpikir rasional Mu’tazilah, yang pada figur lain umumnya diselaraskan dengan fiqh Hanafi yang sama-sama rasional. Fiqh asy-Syâfi’i umumnya berafiliasi dengan teologi Asy’ariyyah sebagaimana yang menjadi kecenderungan sebagian kalangan ortodoks di abad ke-10 dan ke-11 M. Menurut al-Jusyami (w. 1101). ‘Abd al-Jabbâr semula hidup dalam tradisi *kalâm* Asy’ariyyah sebelum ke Mu’tazilah. Fakta inilah yang menurut Madelung, menghubungkan secara logis dalam afiliasi fiqh asy-Syâfi’i-teologi Mu’tazilah<sup>5</sup> meskipun tidak bersifat ketat, seperti fuqaha Hanafi di Khurasan dan Asia Tengah yang tidak semuanya simpati dengan *kalâm* Mu’tazilah.<sup>6</sup>

Pada tahun 340 H/951 M, ia pergi ke Hamadzân untuk mempelajari hadits dari *muhadditsûn*, seperti Abû Muhammad ibn Zakariyâ’. Selain itu, ia melanjutkan studinya ke Ishfahân.

### Fase II: Mu’tazili (346/957-415/1024)

Sekitar tahun 346 H/957 H, ia pindah ke Bashrah, awal suatu perkembangan yang sangat penting dalam kehidupan intelektualnya, dimana ia pertama kali bersentuhan dengan *kalâm* Mu’tazilah dan Abû Ishâq ibn ‘Ayyâsy, seorang ulama yang pernah belajar dengan Abû ‘Alî ibn Khallâd, murid Abû Hâsyim ibn al-Jubbâ’i, tokoh Mu’tazilah yang kelak sangat dominan dalam sistem berpikir ‘Abd al-Jabbâr. Pertemuan ‘Abd al-Jabbâr dengan tokoh ini dan

<sup>5</sup> Richard C.Martin, Mark R.Woodward dan Dwi S.Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu’tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, (Oxford: Oneworld Publication, 1997), hlm. 50.

<sup>6</sup> *Ibid.*, hlm. 32.

pergumulan yang dalam terhadap isu-isu kontroversial teologis dengan kalangan Mu'tazilah Bashrah menjadi titik tolak konversinya dari teologi Asy'ariyyah ke Mu'tazilah.<sup>7</sup> Madelung dengan berdasarkan informasi *Syarhal-'Uyûn* menjelaskan bahwa 'Abd al-Jabbâr juga belajar pada penentang Abû Hâsyim, Abû Ahmad ibn Abî 'Allân (w. 1018), tapi segera kembali ke Bahsyamiyah, pengikut Abû Hâsyim. Bahsyamiyah merupakan kelompok Mu'tazilah aliran Bashrah yang menarik garis perbedaan tajam dengan aliran Baghdad.<sup>8</sup>

'Abd al-Jabbâr menjadi murid Abû 'Abdillâh al-Bashrî, tokoh Mu'tazilah penganut madzhab Hanafi, ketika di Baghdad. Menurut seorang biografer, 'Abd al-Jabbâr ketika itu mengkhawatirkan afliasinya dengan madzhab asy-Syâfi'i dalam bidang fiqh dan berkeinginan mempelajari fiqh Hanafi. Abû 'Abdillâh al-Bashrî yang menjadi penasihatnya menyarankan untuk tetap menjadi tokoh madzhab asy-Syâfi'i.<sup>9</sup> Di Baghdad, di bawah pengawasan 'Abu 'Abdillâh al-Bashrî, ia mulai mendiktekan karyanya. Ketika berada di Ramahurmuz ia mendiktekan *magnum opus-nya, al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl* (20 jilid)<sup>10</sup> dan melalui pertemuannya dengan Abdullâh ar-Ramâhurmuzî, murid al-Jubbâ'î, ia tak hanya memahami pandangan teologi Abû Hâsyi, tetapi juga pandangan teologi al-Jubbâ'î.

<sup>7</sup> Muhammad 'Amarah, "Qâdhî al-Qudhâh 'Abd al-Jabbâr al-Hamadzânî" (pengantar), dalam 'Abd al-Jabbâr, "al-Mukhtasar fi Usûl ad-Dîn; dalam Muhammad 'Amarâh (ed.), *Rasâ'il al-'Adl wa at-Tawhîd* (Cairo: Dâr asy-Syurûq, 1988), hlm. 25.

<sup>8</sup> Richard C. Martin, Mark Woodward dan Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason*, hlm. 51.

<sup>9</sup> *Ibid.*, dengan mengutip Joel L. Kraemer dalam *Humanism in the Renaissance of Islam*, hlm. 178-191.

<sup>10</sup> Muhammad 'Amarah, *Qâdhî al-Qudhâh 'Abd al-Jabbâr al-Hamadzânî*, hlm. 26, 'Abd al-Jabbâr, 'Abd al-Jabbâr, Juz XX, ed. Ibrahim Madkûr et.al. (Cairo: Wizârat ats-Tsaqâfa wa al-Irsyâd al-Qawmî dan al-Mu'assasat al-Mishriyah li at-Ta'lîf wa at-Tarjamah wa ath-Thiba'ah wa an-Nasyr, 1960-1969), hlm. 256-258.

Reputasi keilmuan 'Abd al-Jabbâr sebagai pengajar dari penulis segera menyebar di kota-kota Iran yang berada di bawah kontrol kekuasaan Dinasti Buwayh, di mana *kalâm* Mu'tazilah masih dominan. Ia kemudian diundang oleh ash-Shâhîb ibn 'Abbâd (326 H/938 M-385 H/995 M), *vizier (wazîr)* terkenal Buwayh masa pemerintah Mu'ayyid ad-Dawlah, ke Rayy (salah satu kota besar Buwayh yang sekarang merupakan daerah-daerah pinggiran kota Teheran). Tidak ada data sejarah yang jelas tentang posisi apa yang ditempati 'Abd al-Jabbâr.<sup>11</sup> Pada sekitar tahun 376/977, ia diangkat sebagai *Qâdhî al-Qudhâh (chief magistrate)*, suatu jabatan prestisius yang pernah diberikan Dinasti Abbasiyah kepada hakim ketua di Baghdad dan Dinasti Fatimiyah pada era selanjutnya. Jabatan ini lebih banyak terkait dengan pengaturan kebijakan politik dalam bidang peradilan agama yang berwenang mengangkat dan memberhentikan hakim-hakim. Jika pengangkatan 'Abd al-Jabbâr sebagai *Qâdhî al-Qudhâh* tampak bersifat politis-teologis, pemberhentiannya dari jabatan tersebut oleh *amir* Fakhr ad-Dawlah, dan menggantikannya dengan 'Abû al-Hasan 'Ali ibn 'Abd al-'Aziz, masih tidak jelas.<sup>12</sup>

Kegiatan-kegiatan ilmiahnya di Rayy mengisi kehidupannya hingga meninggal pada 415 H/1024(5) M.

<sup>11</sup> Karena kecenderungan keilmuan Ibn 'Abbâd, 'Abd al-Jabbâr mungkin-mungkin perkiraan George F. Hourani-diberi wewenang oleh Dinasti Buwayh untuk mengajar fiqh dan teologi. 'Abd al-Jabbâr mungkin pula menjadi pegawai staf *wazîr*. Lihat, George F. Hourani, *Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971), hlm. 6; Richard Martin, Mark Woodward, dan Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason*, hlm. 51.

<sup>12</sup> Sebagian penulis biografi 'Abd al-Jabbâr menghubungkannya dengan pernyataan sehubungan dengan kematian sahabatnya, Ibn 'Abbâd, yang dianggap mengidentifikasi kurang loyalitasnya (*qillat al-wafâ*) terhadap orang yang dihormatinya, atau fair / kurang menjaga (*qalil ar-rî'âyah*) posisinya sebagai *Qâdhî al-Qudhâh*. Agaknya bertolak dari keyakinan teologis Mu'tazilah, 'Abd al-Jabbâr berkomentar tentang Ibn 'Abbâd. Lihat Ibn al-Atsir, *Al-Kâmil fi at-Tarikh*, Juz IX (Beirut: Dâr Tsâdir dan Dâr Beirut, 1966), hlm. 11. Bandingkan dengan George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 6.

2. Karya-karya

'Abd al-Jabbâr adalah seorang ensiklopedis (*mawsû'i*). Tulisan-tulisannya, yang menurut al-Hâkim al-Jusyamî, dalam *Syarah al-'Uyûn*, mencapai tidak kurang dari empat ribu lembar,<sup>13</sup> tidak hanya mewarnai arus debat teologis konteks masanya, tetapi juga mengisi lembaran-lembaran karya fiqh, ushul al-fiqh, tafsir, hadits, isu-isu debat (*al-jadaliyyât wa an-nuqûd*), kritik doktrin agama lain, dan nasihat-nasihat.

Sebagian besar karya-karya 'Abd al-Jabbâr tidak ada lagi, tidak ditemukan, atau masih tersimpan di beberapa perpustakaan atau museum dalam bentuk manuskrip, lengkap atau hanya berupa fragmen-fragmen, dan sebagian telah diterbitkan. Informasi tentang ini dikemukakan oleh beberapa pengkaji khazanah klasik, baik oleh C.Brockelmann dalam *Geschichte der Arabischen Literatur*, Fuat Sezgin dalam *Geschichte des Arabischen Schrifttums; Speech*; maupun yang lainnya.

Karya-karya 'Abd al-Jabbâr, berdasarkan kategorisasi 'Abd as-Sattâr ar-Râwî dalam *al-'Aql wa al-Huriyyah* dan kronologisasi penulisan yang dikemukakan Richard C. Martin, Mark R. Woodward, dan Dwi S. Atmaja dalam *Defenders of Reason in Islam*, dapat dijelaskan dengan tabel berikut:

I. Ilmu-ilmu Al-'Qur'an ( <i>al-Ulûm Al-Qur'aniyyah</i> )	1. ( <i>Bayân</i> ) <i>Mutasyâbih Al-Qur'an</i> 2. <i>Tanzîh Al-Qur'an 'an al-Mathâ'in</i> 3. <i>At-Tafsîr al-Kabîr</i> 4. <i>Tatbî'at Dalâ'il an-Nubuwwah</i>	bs.M td. td. 995 M
II. Isu-isu Teologis ( <i>al-Ushûliyyah</i> )	1. <i>Kitâb al-Ushûl al-Khamsah</i> 2. <i>Al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl</i> 3. <i>Al-Majmû' fi al-Muhibh bi at-Taklîf</i> 4. <i>Syarh al-Ushûl al-Khamsah</i> 5. <i>Al-Mukhtasar al-'Usna</i> ( <i>Al-Mukhtasar al-'Usna</i> ) 6. <i>Ushûl ad-Dîn 'Alâ Madzhab Ahl at-Tawhîd wa al-'Adl</i> 7. <i>Ziyâdat al-Ushûl</i> 8. <i>Taqrîb al-Ushûl</i> 9. <i>Takmilat Syarh al-Ushûl</i> 10. <i>Al-Muqaddimât</i>	td. 360-380 H td. bs.M td. td. 970/1-995 sb.M td. td.

III. Persoalan Skisme	1. <i>Al-'Timad</i> 2. <i>At-Tajrid</i> 3. <i>Al-Jumal</i> 4. <i>Al-Khâtîr</i> 5. <i>Ad-Dawâ'i wa ash-Shawârif al-Fi'i wa al-Fa'il</i>	bs.M bs.M td. td. td.
IV. Komentari-komentari ( <i>asy-Syurûh</i> )	1. <i>Syarh al-Muhibh</i> 2. <i>Syarh Kasyfal-'Arâdh 'an al-'Irâdh</i> 3. <i>Tahzîb asy-Syarh</i> 4. <i>Takmilat asy-Syarh*</i> 5. <i>Syarh al-Jawâmi'</i> 6. <i>Syarh al-Maqâmât</i> 7. <i>Syarh al-Ara'*</i> 8. <i>Taq'liq Naqd al-Ma'rifah</i>	td. bs.M td. bs.M bs.M td. td. td.
V. Persoalan Debat ( <i>Al-Jadaliyyât</i> )	1. <i>Adab al-Jadal</i> 2. <i>Al-'Umdah fi al-Jadal wa al-Munâzharah</i> 3. <i>Al-Khikâf wa al-Wifâq</i> 4. <i>Mâ Yajûz fi at-Tazâyud wa mâ lâ Yajûz</i> 5. <i>Al-Khikâf bayn asy-Syaykhayn</i>	bs.M td. td. td. td.
VI. Kritikan-Kritikan	1. <i>Naqd al-'Imâmah</i> 2. <i>Naqd al-Luma'</i> 3. <i>Naqd al-Badâ'i</i> 4. <i>Syarh al-Ara'*</i> 5. <i>Ar-Radd 'Alâ an-Nashârâ</i>	td. Sb.M td. td. td.
VII. Permasalahan dan Jawaban	1. <i>Al-Masâ'il al-Wâridah 'Alâ Abi al-Husayn</i> 2. <i>Al-Masâ'il al-Wâridah 'Alâ al-Jubbâliyayn</i> 3. <i>Masâ'il Abi Rasyîd</i> 4. <i>Al-Ajwibat ar-Râziyyât</i> 5. <i>At-Tarmiyah</i> 6. <i>Al-Qâsyânîyyât</i> 7. <i>Al-Kûfiyyât</i> 8. <i>Al-Mishriyyât</i> 9. <i>An-Naisûbûniyyât</i> 10. <i>Al-Khawârizmiyyât</i> 11. <i>Al-'Askarîyyât</i> 12. <i>Al-Makkiyyât</i> 13. <i>Al-Muqaddimât*</i>	td. td. td. td. td. td. td. td. td. td. td. td. td. td.
VIII. Sejarah Mu'tazilah	<i>Fadhî al-'Izâl wa Thabaqât al-Mu'tazilah</i>	td.
IX. Hukum Islam ( <i>fiqh</i> )	1. <i>Kitâb al-'Umdah</i> 2. <i>Ushûl al-Fiqh</i> 3. <i>Nashihât al-Mutafaqqihah</i> 4. <i>Majmû' al-'Ahd</i> 5. <i>An-Nihâyah</i> 6. <i>Al-Hudûd</i> 7. <i>Al-'Uqûd</i> 8. <i>Syarh at-'Uqûd</i> 9. <i>Al-Mabsûth</i> 10. <i>Al-Ikhtiyârât</i>	Sb.M td. td. td. td. Sb.M td. td. td. Sb.M td.

Keterangan:

Td: tidak atau belum ditemukan data; sb.M: penulisan sebelum *al-Mughnî*; bs.M: penulisan bersamaan dengan penulisan

<sup>13</sup> Dikutip dari Machasin, *Al-Qadi Abd al-Jabbâr, Mutasyâbih al-Qur'an: Dalih Rasionalitas Al-Qur'an* (Yogyakarta: LKIS, 2000), hlm. 19.

*al-Mughnî* dan tanda \*: karya yang juga dimasukkan dalam kategori lain.

Deskripsi yang dikemukakan melalui kajian-kajian intensif tampak masih sangat problematis karena adanya perbedaan yang sangat signifikan dalam jumlah karya-karya yang dianggap sebagai karya-karya ‘Abd al-Jabbâr. *Pertama*, Fuat Sezgin dalam *Geschichte des Arabischen Schriftums* menyebutkan 13 karya, yang di antaranya tidak disebut di atas adalah *Kitâb ad-Dars* bersama *Kitâb an-Nihâyah* yang dikatakan sebagai bagian dari *al-Mu’tamad* al-Bashri.<sup>14</sup> *Kedua*, Brockelmann menyebutkan *Risâlah fi ‘Ilm al-Kimiya’* dan *al-Amâli (Nizham al-Qawâ’id [sic, al-Fawâ’id] wa Taqrib al-Marâd [sic, al-Murâd] li ar-Râ’id)*<sup>15</sup> dalam bidang hadits yang disebut dalam kategorisasi ‘Abd as-Sattâr ar-Râwî di atas sebagai karya ‘Abd al-jabbâr. *Ketiga*, ‘Abd al-Karîm ‘Utsman dalam pengantar *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*—dengan merujuk pada *Kitâb al-Munyah wa al-Amal* Ibn al-Murthadâ—menyebutkan 69 judul, yang tampaknya menjadi rujukan Muhammad ‘Ammarâh dalam pengantar *al-Mukhtashar fi Ushûl ad-Dîn*. Karya-karya yang tidak disebutkan di atas: (1) *al-Adillah fi ‘Ulûm Al-Qur’ân*, (2) *Adab Al-Qur’ân*, (3) *al-Hikmah wa al-Hakîm*, (4) *Mas’alah fi al-Ghaybah*, (5) *al-Man’ wa at-Tâmanû*, dan (6) *al-Mujdi*.<sup>16</sup> Di samping perbedaan tingkat temuan atau investigasi naskah-naskah asli, juga identifikasi naskah, semisal dengan perbandingan antarnaskah, *style* bahasa, dan muatannya menjadi persoalan yang sangat penting dalam konteks di atas. Dengan alasan ini, akan dijelaskan keberadaan *Syarh al-Ushûl al-*

<sup>14</sup> Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schriftums*, Band Vol. I (Leiden: E.J. Brill, 1967), hlm. 624-6226.

<sup>15</sup> Dikutip dari Fauzan Saleh, *The Problem of Evil in Islamic Theology....*, hlm. 31.

<sup>16</sup> Muhammad ‘Ammarâh, “Qadhî al-Qûdha ‘Abd al-Jabbâr ibn Ahmad al-Hamadzâni” (pengantar), dalam Muhammad ‘Ammarâh (ed.), *Rasâ’il al-‘Adl wa al-Tawhîd*, hlm. 27-30.

*Khamsah*. Richard C. Martin *et.al.*,<sup>17</sup> dengan bertolak dari paparan Daniel Gimaret “Les Ushûl al-Khamsa du Qâdhî ‘Abd al-Gabbâr et Leurs Commentaires” yang dimuat dalam *Annales Islamologiques* tentang temuannya terhadap manuskrip *Kitâb al-Ushûl al-Khamsah* dalam koleksi manuskrip di Vatikan,<sup>18</sup> menyimpulkan bahwa: (1) ‘Abd al-Jabbâr kemudian menulis sebuah *compendium* (uraian ringkas) teologi yang disebut *Kitâbal-Ushûl al-Khamsah*; (2) ‘Abd al-Jabbâr kemudian menulis komentar (*syarh*) terhadap karyanya tersebut yang hingga kini tidak ditemukan; (3) Beberapa *ta’lîq* (superkomentar) atas *syarh* ‘Abd al-Jabbâr tersebut ditulis oleh Mânakdim (Qawâm ad-Dîn Mânakdim Ahmad ibn al-Husayn ibn Abî Hâsyim al-Husayni Syasdiw), seorang Mu’tazilah Zaydiyah. Hal yang sama juga dilakukan oleh al-Farrazadhi (wafat akhir abad ke-7 H). Dalam proses identifikasi naskah, Gimaret membandingkan antara *Kitâb al-Ushûl al-Khamsah* yang ditemukannya dengan *Syarhal-Ushûl al-Khamsah* (edit. ‘Abd al-Karîm ‘Utsmân) yang dianggap sebagai karya ‘Abd al-Jabbâr dengan meletakkan margin karya pertama nomor halaman dan baris yang sesuai dengan karya kedua. Gimaret, akhirnya, berkesimpulan bahwa *Syarh* yang ditulis sendiri oleh ‘Abd al-Jabbâr terhadap *compendium*-nya itu telah hilang, dan *Syarh al-Ushûl al-Khamsah* yang diedit oleh ‘Abd al-Karîm ‘Utsman dan diterbitkan pada 1965 sebagai karya ‘Abd al-Jabbâr sesungguhnya adalah *Ta’alîq ‘alâ Syarh al-Ushûl al-Khamsah* oleh Manakdim. Ungkapan Manakdim *tsumma qâla rahimatullâh* yang merujuk kepada ‘Abd al-Jabbâr merupakan indikasi lain.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Lihat Richard C. Martin, Mark R. Woodward, dan Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, hlm. 54-56.

<sup>18</sup> Lihat Daniel Gimaret, “Les Ushûl Al-Khamsa du Qâdhî ‘Abd Al-Gabbâr et Leurs Commentaires”, dalam *Annales Islamologiques*, No. XV (Institut Francais d’Archeologie Orientale Du Caire, 1979), hlm. 45-96; Machasin, *Al-Qâdî Abd al-Jabbâr...*, hlm. 23.

<sup>19</sup> *Ibid.* Peters-bersamaan dengan tahun terbitnya artikel Gimaret (1976)-meski menyatakan bahwa ‘Abd al-Karîm ‘Utsmân sebenarnya menggunakan versi

## B. Konteks Sosio-Historis dan Kultural

'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. Mereka sendiri mengklaim (meskipun, sebagaimana dinyatakan al-Biruni, tak memiliki dasar yang cukup) sebagai keturunan raja Sasanid, Bahram Gur, yang merupakan patron sastra dan ilmu pengetahuan.

Sejak terjadinya polarisasi Syi'ah-Sunni yang menemukan bentuk finalnya, menurut William Montgomery Watt, antara 850-950 M<sup>20</sup> sejarah *kalâm* merupakan sejarah ketegangan doktrinal dan politis dengan intensitas berbeda antarkurun waktu antara Mu'tazilah dengan Asy'ariyyah, Hanbaliyyah yang literalis, atau Maturidiyyah. Kondisi ini memberikan corak dialektis terhadap karya-karyanya. Jika masa al-Mutawakkil (232-247 H/847-861 M) merupakan masa kemunduran Mu'tazilah, berkuasanya Dinasti Buwayh pada abad ke-4 H merupakan kebangkitan kedua Mu'tazilah yang berafiliasi dengan Syi'ah.<sup>21</sup> Diakhir abad ke-9 M, Mu'tazilah

disibukkan dengan upaya-upaya menepis kritik-kritik yang ditujukan kepadanya oleh—dalam istilah Richard C. Martin—kalangan kanan (tradisionalis) dan kalangan kiri (*mulhidah*, filsuf, dan intelektual non-muslim).<sup>22</sup> Di Bashrah, misalnya, al-Jahizh (w.868/9 M) menulis *Fadhilah al-Mu'tazilah* untuk membangkitkan kembali citra Mu'tazilah yang tenggelam pasca-Mutawakkil (dan pada masa al-Qadir Billah (381-425 H/991-1031 M) berikutnya Mu'tazilah dianggap *al-i'tiqad al-qadiri* yang terlarang).<sup>23</sup> Al-Mutawakkil (w. 910 M), yang pernah dituduh sebagai atheis (*mulhid*) karena kritiknya terhadap Al-Qur'an, kitab suci lainnya, rasul dan agama wahyu, menolaknya dalam *Fadhilat al-Mu'tazilah*. Tetapi, intensitas ketegangan doktrinal tersebut agaknya menurun pada masa Dinasti Buwayh. *Khalaq Al-Qur'an* sebagai keyakinan teologis yang pernah menyusup ke dimensi politik pada masa Abbasiyah (pra-Mutawakkil) memang muncul lagi dalam Dinasti Buwayh. Muhammad ibn al-Hasan al-Buhhas (w.370 H) seorang hakim bermadzhab asy-Syafi'i, dipaksa mengikuti paham Mu'tazilah atas gagasan ibn 'Abdad (326-385 M).

---

Mânakdim, tetapi cenderung menganggapnya sebagai karya 'Abd al-Jabbâr sendiri. Namun, ia meninggalkan suatu persoalan yang sulit untuk dijawab, yaitu bahwa al-Hakim al-Jusyami dalam *syarhal-'Uyûn* (hlm. 368)-meski membuat kategori tertentu tentang komentar (*syrah*) dan menyebutnya sebagai *Syarh al-Ushûl al-Khamsah* tidak menyebut buku ini dalam kategori *syarh*. Lihat J.R.T.M.Peters, *God's Created Speech*, hlm.13. Kemungkinan jawaban beragam atas soal itu tampak akan menjadi spekulasi. Oleh karena itu, atas dasar bahwa *Syarh al-Ushûl al-Khamsah* sebenarnya menjelaskan—yang karena tentunya masih mempresentasikan secara kuat-pandangan 'Abd al-Jabbâr, guru Mânakdim (hlm. 56-57), penulis menggunakan sebagai penopang penjelasan 'Abd al-Jabbâr sehubungan dengan konsep epistemologi melalui sumber-sumber primer.

<sup>20</sup> William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), hlm .56.

<sup>21</sup> Afikiasi atau afinasi antara Syi'ah dan Mu'tazilah disebabkan karena adanya hubungan teologis antara keduanya: *pertama*, Mu'tazilah menempatkan pada tiga *thabaqah*: *pertama*, imam-imam mereka yang juga diakui oleh kalangan Syi'ah. 'Abd al-Jabbâr sendiri menganggapnya sebagai generasi awal Mu'tazilah yang menanamkan fondasi keadilan dan pengingkaran terhadap predistinsi (*al-'adl wa inkar al-jabr*). *Kedua*, dalam konteks di atas, Dinasti Buwayh merupakan

---

penganut Syi'ah Zaidiyyah (kemudian bergeser ke Syi'ah *imâmiyyah*) yang sebenarnya secara teologis adalah Mu'tazilah karena mengakui lima prinsip dasar (*al-Ushûl al-Khamsah*) Mu'tazilah. Perbedaan yang terjadi hanya persoalan *juz'iyyat* (partikular, cabang) terutama pada masalah kepemimpinan (*al-imâmah*). Aliansi antara Syi'ah dan Mu'tazilah, menurut keterangan asy-Syahrastani, terjadi semula ketika Zayd ibn 'Ali ibn al-Husayn mempelajari prinsip-prinsip ajaran Mu'tazilah pada Wâshil ibn 'Ata. Lihat, Muhammad 'Ammarâh, "Qadhi al-Qudhah...", hlm. 27.; Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, Cet. II, Juz I, ed. Ahmad Fahmi Muhammad (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992/1413), hlm. 22; Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, (Leiden: E.J.Brill, 1986), hlm. 72. 'Abd al-Jabbâr—demikian Manakdim—tidak mengambil keputusan (*tawaqquf*), seperti sikap gurunya, Abu Hasyim dan Abu 'Ali, tentang sahabat Rasulullah yang paling utama. Setelah menulis *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, 'Abd al-Jabbâr berkesimpulan bahwa 'Ali ibn Abi Thalib adalah sahabat Rasulullah yang paling utama, seperti sikap Washil ibn 'Atha yang diberi label "Sy'i" [Pseudo] 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, hlm. 766-767.

<sup>22</sup> Richard C.Martin, Mark R.Woodward, dan Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason*, hlm.29.

Namun, Fakhr ad-Dawlah, *amir* Dinasti Buwayh yang berkuasa ketika itu menolaknya.<sup>24</sup>

Penolakan tersebut, mungkin didasarkan pada dua faktor. *pertama*, trauma sejarah masa Abbasiyah dengan *mihnah*-nya dan pertimbangan politis bahwa kalangan Sunni merupakan mayoritas yang memiliki kekuatan politis.<sup>25</sup> *Kedua*, menurut Watt, jika kajian-kajian awal Barat tentang perkembangan teologi Islam cenderung pada kesimpulan bahwa *mutakalimûn* adalah Mu'tazilah hingga munculnya al-Asy'ari, studi belakangan justru menunjukkan bahwa *mutakalimûn* abad ke-9 memiliki posisi dogmatik yang mendekati posisi "konservatif" di kalangan *ahl al-hadits*.<sup>26</sup> Kesimpulan Watt tersebut, jika benar menegaskan telah terjadi "pencairan" ketegangan kelompok "radikal/liberal" dari kelompok "konservatif/tradisionalis". Literalisme Hanbali, ortodoksi Asy'ariyyah, atau pengaruh Turki yang sebelumnya "mencekik" filsafat, akhirnya melanggar sehingga perkembangan besar-besaran terjadi dalam bidang ilmu pengetahuan dan filsafat. E.G.Browne dalam *Literary History of Persia* mengungkapkan hal ini, "Phylosophy especially, which had been stifled by Turkish ascendancy and Hanbalite fanaticism, as well as by the growing strength of al-Ash'ari's doctrines, one more revived..."<sup>27</sup>

Masa Dinasti Buwayh merupakan masa perkembangan ilmu pengetahuan dan kultural yang cukup signifikan dalam sejarah peradaban Islam. Joel Kraemer menyebut masa ini sebagai

<sup>23</sup> Muhammad' Ammarah, "Qadhi al-Qudhah.....", hlm.26.

<sup>24</sup> Zuhdi Jarullah, *Al-Mu'tazillah* (Beirut: al-Ahliyyah li an-Nasyr wa at-Tawzi, 1974). hlm. 210.

<sup>25</sup> Lihat Claude Cahen, "Buwayhids, Buyids", dalam H.A.R.Gibb et.al., (eds.), *The Encyclopedia of Islam*, Vol.I (Leiden: E.J.Brill dan London: Luzac & Co. 1960), hlm.1350-1357.

<sup>26</sup> William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy*, hlm. 57.

<sup>27</sup> E.G.Browne, *Literary History of Persia*, Vol.I (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), hlm. 364.

"renaissance Islam".<sup>28</sup> Pada masa Buwayh-lah, antara lain, lahir sejarawan Hilâl as-shabi, ahli geografi Istakhri dan Ibn an-Nadim yang menyusun *al-Fihrist*-nya pada 377/987-988, ahli matematika Abû al-Wafâ' al-Buzjani, ahli perbintangan an-Nasawî, dan fisikawan al-Mujusi. 'Abd al-Jabbâr tentu juga bersentuhan dengan pemikiran-pemikiran para filsuf Islam yang hidup pada masa Buwayh, semisal Ibn Miskawaih, filsuf dan sejarawan sekaligus bendahara Buwayh masa Adhud ad-Dawlah, Ikhwân ash-Shafâ yang menulis risalah-risalah yang dikenal dengan *Rasa'il Ikhwan ash-Shafâ*, dan Ibn Sînâ (w.1037). Tokoh yang juga tak kurang pentingnya dan rival Ibn 'Abbâd, Abû Hayyân at-Tawhîdî (w.399/1009), penulis *Kitâb al-Imtâ wa al-Mu'anasah*, gurunya, Abû Sulaiman as-Sijistanî (w.371/981), seorang ahli logika (*al-Manthiqî*), dan Yusuf al-Amrî (w.992 M), penulis *Kitab al-Ilâm bi Manâqib al-Islam*, juga produk masa Buwayh. Browne mencatat bahwa Abû Nashr al-Fârâbî meninggal pada 950 M yang filsafatnya tentu memberikan pengaruh terhadap pemikiran sesudahnya. Beberapa pengkaji periode ini, seperti Ian Richard Netton dalam *Al-Farabi and His School* menggambarkan pemikiran periode ini bersifat *al-Farabist*.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Lihat lebih lanjut Joel L.Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman as-Sijistani and His Circle*, (Leiden: E.J.Brill, 1986). Karyanya yang lain adalah *Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural Revival During the Buyid Age*. Menurut Bernand Lewis, kebangkitan Dinasti Buwayh, sebuah Dinasti Iran Syi'ah, di abad ke-10 sesungguhnya menandai titik-balik dalam sejarah peradaban Islam abad tengah. Syi'ah selalu merupakan lahan subur bagi tradisi intelektual filsafat dan mistisisme yang menyambungkan keterputusan mata rantai intelektual di dunia Islam ketika filsafat dibabat habis oleh kalangan ortodoksi (Sunni, tradisionalis). Lihat Bernand Lewis, *Islam in History: Ideas, people, and Events in the Middle East* (Chhicago dan La Sale, Illinois: Open Court Publishing Company, 1993), hlm.113.

<sup>29</sup> Lihat lebih lanjut dalam Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School*, (London dan New York: Routledge, 1992); Oliver Leaman, "Islamic Humanism in the fourth tenth century", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Part I (London dan New York: Routledge, 1996), hlm. 155.

Meskipun Dinasti Buwayh adalah penganut Syi'ah Zaidiyah (yang menurut Netton kemudian bergeser ke Syi'ah Imâmiyah),<sup>30</sup> tradisi dan pandangan Sunni tetap diberikan tempat kebebasan. Bahkan, Joel L. Kraemer mencatat perkembangan-perkembangan kultural dan politis bagi kebebasan berpendapat. Kraemer antara lain merekam perdebatan pada masa pemerintahan 'Adhud ad-Dawlah antara Abû Bakar al-Bâqillânî dan Abû Sulaimân as-Sijîstanî,<sup>31</sup> sebuah perdebatan akademis antara teolog dan filsuf sebagaimana terjadi sebelumnya antara Abû Bisyr Mattâ, ahli logika dan guru Fârabi, dan Abû Sa'id as-Sîrâfi, seorang teolog Islam.<sup>32</sup> 'Adhud ad-Dawlah, patron as-Sijîstani, yang berkuasa antara 987 M hingga 983 M menunjukkan toleransi yang khusus bagi non-muslim, terutama Kristen.<sup>33</sup>

'Abd al-Jabbâr tentu saja tidak bersentuhan langsung dengan ide-ide filsafat Yunani meski berada dalam "lingkaran filsafat" di atas. Pemikiran Yunani dan metodologi berpikarnya, terutama logika Aristoteles (*al-manthîq al-Arîsthî*) yang dalam studi Josef van Ess dikatakan sebagai bagian struktur logika teologi Islam (*the logical structure of Islamic theology*) tanpa kecuali, diperoleh dari tokoh-tokoh awal Mu'tazilah yang bersentuhan langsung dengan rambatan gelombang pertama Hellenisme (*the first wave of Hellenism*) ke dunia Islam melalui penerjemahan karya-karya Yunani masa Abbasiyah di Baghdad. 'Abd al-Jabbâr memang merupakan tokoh Mu'tazilah cabang Bashrah. Akan tetapi, menurut perkiraan William Montgomery Watt, Mu'tazilah cabang Bashrah lebih dahulu muncul ke permukaan dalam sejarah di

<sup>30</sup> Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School*, hlm. 28.

<sup>31</sup> Joel L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, hlm. 76-79.

<sup>32</sup> Lihat Oliver Leaman, *Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hlm. 8-10.

<sup>33</sup> Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School*, hlm. 29.

banding cabang Baghdad.<sup>34</sup> Oleh karena itu, berbeda dengan cabang Baghdad yang lebih berorientasi praktis dengan mengintegrasikan penyebaran prinsip-prinsip doktrin ke dalam struktur kekuasaan, cabang Bashrah lebih berorientasi teoretis dengan terfokus pada pemikiran dan perumusan prinsip-prinsip tersebut.<sup>35</sup> Di antara tokoh Mu'tazilah di Bashrah adalah Mu'ammâr (sezaman dengan Dhirâr) yang karena telah mengungkapkan konsepsi-konsepsi filsafat Yunani dengan cara yang sistematis, memengaruhi perkembangan Mu'tazilah belakangan. As-Sâmî an-Nasysyâ menyebut Abû al-Huzayl al-'Allaf, generasi sesudah Mu'ammâr, sebagai "filsuf pertama" Mu'tazilah.<sup>36</sup> Ia menggunakan konsep substansi dan aksiden Aristoteles dalam menjelaskan atomisme yang mendominasi teologi Islam.<sup>37</sup> Generasi Bashrah yang sangat penting bagi pembentukan intelektual 'Abd al-Jabbâr adalah Abû 'Alî al-Jubba'î dan puteranya, Abû Hasyim, yang disebutnya sebagai *asy-syaikhayn* (dua guru).

Di samping "lingkungan teologis" (*theological environment*), meminjam istilah J.R.T.M. Peters, dan "lingkungan filosofi" di atas, pemikiran 'Abd al-Jabbâr tentu harus dipahami dalam konteks ketidakpuasan dan juga kritiknya—seperti dituangkannya dalam *Naqd al-Luma'* (kritik terhadap *al-Luma'*)—terhadap teologi al-Asy'ari, al-Kullabiyah (aliran Ibn Kullab), Abû Muhammad Hîsyam

<sup>34</sup> William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy*, hlm. 52.

<sup>35</sup> Ahmad Amin, *Dhuhâ al-Islâm*, Juz III (Cairo: Maktabat an-Nahdhah an-Mishriyyah, t.t.), hlm. 159-161.

<sup>36</sup> Ali Sâmî an-Nasysyâr, *Nasy'at al-Fikr fi al-Falsafi fi al-Islâm*, Juz I (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1981), hlm. 444. Argumentasi yang dikemukakan an-Nasysyâr adalah: (1) Menurut penilaian Abû al-Hasan al-Asy'ari, pandangan al-'Allaf tentang sifat Tuhan mempresentasikan ide Aristoteles; (2) Objek-objek bahasan-sebagaimana pernah dinyatakan oleh al-Khayyath—merupakan objek kajian filsafat; (3) Menurut an-Nazhham, al-'Allaf mengkaji buku-buku filsafat Yunani; (4) Pengetahuannya tentang gnostisisme; dan (5) Al-'Allaf semasa dengan upaya penerjemahan karya-karya filsafat Yunani di Baghdad masa al-Ma'mun.

<sup>37</sup> William Montgomery Watt, *Islam Philosophy*, hlm. 53.

ibn al-Hakim (Sy'ah), *Khaswiyah*. Tokoh Asy'ariyyah terpenting yang semasa dengan 'Abd al-Jabbâr adalah Abû Bakr al-Bâqillânî (w. 403 H/1013 M).<sup>38</sup> Pemikiran 'Abd al-Jabbâr juga merupakan kritik terhadap kelompok-kelompok lain, seperti *ashhab ath-thaba'i* (naturalis),<sup>39</sup> *azh-zhahriyyah* (materialisme), *as-sufish-tha'iyah* (sufisme),<sup>40</sup> dan lain-lain.

Konteks sosio-historis dan kultural itulah yang mengkristal dalam kesadaran *episteme* 'Abd al-Jabbâr, suatu kondisi di mana terjadi pergumulan intens wacana teologis dan filosofis.

### C. Peta Perkembangan Pemikiran Epistemologi dalam Islam

Pada bagian ini dikemukakan pemetaan kondisi pemikiran epistemologi yang berkembang dalam Islam untuk melihat posisi

<sup>38</sup> Konstruksi pemikiran *kalâm al-Bâqillânî*, yang semasa dengan 'Abd al-Jabbâr, serta beberapa pergeseran dari Asy'ariyyah yang dianutnya akibat persentuhannya dengan aliran Mu'tazilah, antrara lain, dapat dilihat dalam Ilhamuddin. *Pemikiran Kalam Al-Baqillani: Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan al-Asy'ari* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).

<sup>39</sup> *Ashhab ath-thaba'i* adalah kelompok naturalis yang menegaskan hukum kausalitas "natures" *an sich* dan menegaskan sama sekali kemungkinan keterlibatan tindakan Tuhan di dunia (J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech*, hlm 23). Dalam literatur-literatur *kalâm* Asy'ariyyah, semisal *Kitab at-Tamhid* oleh Baqillani, "natures" (*thaba'i*) yang juga dihubungkan dengan diskusi tentang kausalitas kadang-kadang dipahami sebagai empat kaulitas dalam konsepsi Aristoteles, yaitu panas, dingin, basah, dan kering. Lihat, George Saliba. "The Ash'arites and the Science of the Stars", dalam Richard G. Hovannisian dan George Sabagh (eds.), *Religion and Culture in Medieval Islam*, (Los Angeles: University of California Press, 1993), hlm. 80. Banidngkan dengan 'Abd al-Jabbâr (versi Mânâkdim), *Syarh al-Ushul al-Khamsah* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1965), hlm. 388-389.

<sup>40</sup> *As-sufistha'iyah* adalah sufisme yang menegaskan sama sekali adanya realitas kebenaran (*al-haqiqah*) dalam setiap hal (*as-Sufistha'iyah alladzinaa la yutsbituna li sya'i min al-asyya' haqiqah*). Ungkapan lain yang digunakannya adalah *ashhab at-tajahul*. Lihat 'Abd al-Jabbâr, *al-Mughni fi Abwab at-Tawhid wa al-'Adl*, Juz XII, ed. Ibrahim Madkur (Cairo: Wizarat at-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Qawni dan al-Mu'assasat al-Mishriyyah li at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa at-Thiba'ah wa an-Nasyr, 1960-1969), hlm. 47. Sufisme/Skeptisisme yang dikritik tampaknya adalah skeptisisme radikal.

atau struktur epistemologi dalam wacana *kalâm* yang menjadi salah satu elemennya. "Epistemologi Islam" adalah sesuatu yang unik karena apa yang menjadi diskursus ilmiah yang di Barat dikaji secara filosofis-spekulatif dalam Islam ditarik ke diskusi yang—karena bersentuhan dengan doktrin agama—terjadi tarik-menarik "ilmiah-pra-ilmiah-non-ilmiah". Adalah suatu problematika serius yang diderita intelektualitas Islam dalam konteks *ihyâ' at-turats* bahwa kajian terhadap epistemologi Islam dan pemetaan struktur tersebut tak banyak dilakukan, kecuali hierarki ilmu versi Osman Bakar dan sebuah upaya awal berupa simposium *Islam and Epistemology* pada Februari 1999 oleh *the International Institute of Islamic Thought* (IIIT) untuk membahas karya Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islam Philosophy Knowledge by Presence*.<sup>41</sup> Pemetaan yang kompeherensif dikemukakan oleh Muhammad 'Abd al-Jâbirî dalam tiga seri "kririk nalar Arab" (*naqd al-'aql al-'Arabî*), yaitu: *Takwin al-'Aql al-'Arabî*; *Bunyat al-'Aql al-'Arabî: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi at-Tsaqafat al-'Arabiyyah*; dan *al-'Aql as-Siyasi al-'Arabî*. Uraian berikut lebih bersifat umum dan singkat untuk melihat posisi epistemologi dalam wacana *kalâm* serta inter-koneksinya dengan *episteme* model lain.

Sari Nusibeh dalam *History of Islamic Philosophy* memetakan aliran-aliran epistemologi dalam Islam kepada empat varian:<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Lihat laporan simposium ini dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Juz XVI. No.3, Fall, 1999, hlm. 81-120. Buku tersebut telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia oleh Ahsin Mohamad (Bandung: Mizan, 1994).

<sup>42</sup> Sari Nusibeh, "Epistemologi", dalam Oliver Leaman dan Seyyed Hossein Nasr (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Bagian II, hlm. 826-840. Bagaimana transmisi ide-ide filsafat Yunani Kedalam Pemikiran epistemologi Islam yang direpresentasikan oleh Ibn Sina, al-Farabi, Ibn Rusd, al-Ghazali dipetakan oleh Muhammad Gallab, *Al-Ma'rifah 'ind Muffakiri al-Muslimin* (Cairo: ad-Dar al-Mishriyyah li at-Ta'lif wa at-Tarjamah, t.t.).

*Pertama*, pendekatan konservatif. Model pendekatan terhadap epistemologi ini mengasumsikan adanya dua dominan kebenaran; (1) kebenaran melalui teks-teks wahyu dan (2) kebenaran melalui nalar logika terhadap teks tersebut.<sup>43</sup> Kebenaran pertama merupakan kebenaran absolut karena bertolak dari anggapan bahwa ada kebenaran-kebenaran yang tak mungkin terjangkau (*elevated truths*) yang hanya menjadi wilayah keyakinan. Kebenaran kedua, karenanya, hanya merupakan kebenaran “pinggiran”. Produk keilmuan dengan menerapkan pendekatan ini oleh Ibn Khaldun, dalam *al-Muqaddimah*, dikategorikan sebagai kelompok “ilmu-ilmu yang ditransmisikan” (*al-‘ulûm an-naqliyyah*), seperti tafsir, fiqh, ushul al-fiqh, dan bahasa. Pendekatan model ini menjadi *mainstream* pemikiran epistemologi di dunia Islam dan dalam ketegangan dengan disiplin lain merupakan kekuatan yang mendominasi.<sup>44</sup>

*Kedua*, pendekatan dialektis yang diterapkan oleh *mutakallimûn*. Meski masih terpusat pada teks sebagai kerangka rujukan (*frame of reference*), nalar deduktif *kalâm* mampu mengajukan persoalan-persoalan sekitar teks yang sudah merambah pada diskusi teologis dan filosofis (yang tidak dilakukan oleh pendekatan pertama). Dialektika *kalâm* dalam mendekati isu-isu epistemologis mendasarkan diri atas—dalam istilah Nusibeh—“logika yang unik” berupa (1) hubungan logis (interpretasi distingtif atas hubungan kausal) dan (2) dunia wacana yang unik (terminologi-terminologi khusus yang secara umum tidak ditemukan pada disiplin lain, seperti *ma’na*, *hal*, *mawdhû‘i*, *sukûn*

<sup>43</sup> “Every humanly attainable truth can be found in the revealed text or can be logically extrapolated from truths that are found in that text. According to this view, not every truth is humanly attainable, and it is the mark of a believer to accept that one can only have faith in the more elevated truths”. Lihat, Sari Nusibah, *Epistemology*, hlm. 826.

<sup>44</sup> *Ibid.*, hlm. 826-827.

*an-nafs*). Penyamaan *kalâm* dengan “logika” (meski dikritik oleh “guru kedua” logika, al-Farabi) oleh asy-Syahrastani<sup>45</sup> harus dipahami dalam pengertian ini. Pendekatan dialektika merupakan pergeseran secara perlahan dari teks ke nalar. Namun, teks masih ditempatkan pada posisi fundamental sehingga produk pendekatan ini masih bersifat eksplanatif, bukan eksploratif, dan berada dalam wilayah *naqliyyah*, dalam kategorisasi Ibn Khaldun. Sungguh pun demikian pengkaji kontemporer merasa perlu untuk memosisikan *kalâm* dalam multiperspektif (misalnya epistemologi, persepsi, kebebasan berkehendak, dan sebagainya) atas dasar argumen demi argumen. Diskusi tentang penyatuan, identitas, esensi-eksistensi (sebagaimana dielaborasi Ibn Sina dalam *Risâlah fî al-Falsafat al-‘Ulâ*) tampak merupakan bentuk analogis dalam wacana epistemologi.<sup>46</sup>

*Ketiga*, pendekatan filsafat atau *falsafah*. Pendekatan epistemologi ini mendasarkan “bangunan pengetahuannya” (*body of knowledge*) atas sejumlah ide filsafat sebagai kerangka rujukan. Oleh karena itu, ilmu merupakan objek petualangan rasio sehingga aktivitasnya bersifat eksploratif.

Di kalangan filsuf Islam, terdapat perbedaan konsep epistemologi. Tetapi secara umum, ada dua arus utama pemikiran epistemologi filsafat yang direpresentasikan oleh Ibn Sina dan al-Farabi. Epistemologi Ibn Sina lebih dekat dengan epistemologi *kalâm*,<sup>47</sup>

<sup>45</sup> المنطق و الكلام مترادفان (Logika dan *kalâm* adalah sinonim). Asy-Syahrastani, *Al-Millal wa al-Nihal*, Juz I, hlm. 23.

<sup>46</sup> Sari Nusibeh, *Epistemology*, hlm. 827-828.

<sup>47</sup> Ibn Sina (370/980-429/1037) hidup pada masa Dinasti Samaniyah di Bukhara dan kemungkinan mengenal ide-ide *kalâm* Mu‘tazilah ketika berkunjung ke Rayy dan Hamazan masa Dinasti Buwayh pada pemerintahan Syams ad-Dawlah, pandangannya, sebagaimana pandangan metafisika al-Kindi yang sangat Mu‘tazil, dipengaruhi oleh faktor historis dan kultural yang melingkupinya. Lihat, Muhammad Kamil al-Hurr, *Ibn Sina: Hayatuhu, ‘Ashruhu wa Falsafatuhu* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1991), hlm. 10-15.

sedangkan epistemologi al-Farabi lebih dekat dengan sistem neo-Platonik. Akan tetapi, dalam konteks umum filsafat *versus* disiplin tradisional, perbedaan-perbedaan epistemologi di antara keduanya tidak tampak pada rincian yang relevan. Oleh karena itu, sintesis ide Platonik dan Al-Qur'an dielaborasi sebagai filsuf Islam untuk meredakan ketegangan pendekatan filsafat *versus* konservatif untuk sampai pada formulasi bahwa kebenaran-kebenaran bergradasi, bukan berdiferensiasi atau konflik. Pendekatan ini mendapat tempat pada pendekatan mistis.<sup>48</sup>

*Keempat*, pendekatan mistis. Pendekatan epistemologi ini mendasarkan pada pengalaman intuitif yang individual, yang menghasilkan *ilmu hudhuri* (pengetahuan-diri yang presensial) sebagaimana menjadi konsep as-Suharawadi dan Mulla Sadra, bukan *al-'ilm al-hushûlî al-irtisâmî*, yaitu pengetahuan yang diupayakan melalui pengalaman tentang dunia eksternal yang representasional<sup>49</sup> melalui nalar diskursif. Asumsinya adalah bahwa pengalaman intuitif akan mampu menyerap secara holistik objek pengetahuan yang dengan pendekatan lain hanya bisa ditangkap secara fragmental. Karena tidak dapat dideskripsikan atau diverifikasi secara ilmiah, Nuseibeh menganggap pendekatan ini sebagai penyimpangan,<sup>50</sup> dilihat dari perspektif umumnya (epistemologi positivis yang melihat regularitas, interpretatif yang melihat makna, atau konstruktivis yang melihat dialektika materi dan pikiran). Meski demikian, pendekatan mistis ingin menjembatani ketegangan klasik filsafat-ortodoksi karena "kehadiran" epistemologis tersebut menunjukkan dimensi rasionalitas (*ittihâd al-'âqil wa al-ma'qûl*, bukan hanya *ittihâd al-ârif wa al-ma'rûf*).<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Sari Nusibeh, *Epistemology*, hlm. 829 dan 835.

<sup>49</sup> Ibrahim Kalin, "Knowledge as Light", dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Juz XVI, No.3, Fall 1999, hlm.90.

<sup>50</sup> Sari Nusibeh, *Epistemology*, hlm. 830.

<sup>51</sup> Dimensi rasionalitas, terutama, bisa dijelaskan dengan pendekatan intuitif (*'irfani, dzawqî*) tasawuf falsafi semisal pendekatan Isyraqi Suhrawardi al-Maqtul, yang

Pemetaan tentang epistemologi Islam yang dilakukan oleh Nusibeh memiliki persamaan dan perbedaan dengan pemetaan al-Jabiri. Pendekatan konservatif yang menurut Nusibeh lebih banyak diterapkan pada wilayah ilmu-ilmu yang ditransmisikan (*naqliyyah*) dan pendekatan dialektis pada disiplin *kalâm* adalah apa yang diistilahkan oleh al-Jabiri dengan "epistemologi *bayânî*" (*al-'aql al-bayânî*), yang titik tolaknya adalah teks-teks keagamaan. Pendekatan filsafat adalah sama dengan "epistemologi *burhânî*" (*al-'aql al-burhânî*), sedangkan pendekatan mistis semakna dengan "epistemologi *'irfânî*".

Menurut al-Jabiri, wacana-wacana *bayânî* yang berkembang dalam sejarah Islam pada substansinya berpusat pada dua domain: "kaidah-kaidah interpretasi wacana" (*qawânîn tafsir al-khithâb*), seperti dasar-dasar penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, yang fundamennya telah dirintis sejak masa Rasulullah dan para sahabat, dan "syarat-syarat produksi wacana" (*syurûth intâj al-khithâb*) yang baru muncul ketika terjadinya polarisasi kaum muslimin menjadi kubu-kubu politik dan aliran-aliran teologis. Domain pertama masih menunjukkan keterkaitan kuatnya dengan teks, sebagaimana pendekatan konservatif pada tafsir, sedangkan pada domain kedua, teks merambah pada persoalan logika, yaitu tentang bagaimana memproduksi wacana sehingga berkaitan dengan logika dalam bahasa dan *kalâm*, yang oleh Nusibeh disebut dengan pendekatan dialektis.

Sama dengan aksentuasi yang diberikan Nusibeh ketika menyebut epistemologi *kalâm* dengan pendekatan dialektis, al-Jabiri dengan menyebutnya sebagai epistemologi *bayânî* menekankan bahwa epistemologi *kalâm*, meski menggunakan nalar logika,

sesungguhnya juga mendasarkan pandangan atas logika tersendiri. Lihat 'Ali Sami an-Nasysyar, "mabhats al-qiyas al-isyraqi", dalam *Manahij al-Bahts 'ind Mufakkir al-Islami* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1967), hlm. 344.

masih berkuat pada teks dan belum bersifat demonstratif (*burhânî*). Meski demikian, dengan menyebutnya “pendekatan dialektis” sebagai pendekatan tersendiri, Nusibeh ingin menunjukkan telah terjadinya pergeseran yang sangat signifikan dalam tingkat penggunaan nalar “spekulatif” dan tekstualitas pendekatan konservatif ke nalar. Oleh karena itu, menurut Nusibeh, berbeda dengan al-Jabiri yang sangat pesimis, meski terikat dengan teks, pendekatan *kalâm* telah menyentuh dan mengeksplorasi problema-problema filosofis dan spekulatif dengan karakter distingtifnya, yaitu merespons persoalan-persoalan filosofis yang muncul karena asimilasi kultural dengan menggunakan terminologi-terminologi sendiri yang unik, semisal *hal*, *sukûn an-nafs*, dan *ma'nâ*. Karakter distingtif itulah yang menjadikan *kalâm* tampak lebih orisinal dibandingkan filsafat Islam. Beberapa konsep kunci yang dibahas oleh al-Jabiri, semisal hubungan antara “ungkapan” (*lafzh*) dan “makna”, dasar (*ashl*) dan cabang (*far'*), substansi dan aksiden, dan beberapa prinsip dasar, misalnya *infishâl* (keterputusan; distkontinuitas), *tajwîz* (keserbabolehan; keserbamungkinan), dan *muqârabah*<sup>52</sup> (upaya mendekatkan dalam analogi), adalah dalam konteks penekanannya bahwa logika *kalâm*, fiqh, maupun bahasa Arab sebagai epistemologi *bayânî* yang karena hanya bersifat eksplanatif (*bayânî*), sangat berbeda dengan logika filsafat. Karakter apologetik *kalâm* tampaknya memperoleh aksentuasi yang lebih kuat pada pemetaan al-Jabiri dibandingkan pemetaan Nusibeh.

#### D. Epistemologi dalam Wacana *Kalâm*: Keterkaitan Ilmu, Keyakinan, dan Kebebasan

Berbeda dengan epistemologi sebagai wacana murni filosofi, wacana *kalâm* tentang epistemologi ilmu bertolak, setidaknya,

<sup>52</sup> Muhammad 'Abd al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi*..., hlm. 239-248.

dari relasi erat antara tiga hal: ilmu pengetahuan (*ma'rifah*, *'ilm*), keyakinan (*îmân*) dan isu teologis tentang kebebasan manusia (*free will* atau *predistination*). Sejarah teologis Islam menunjukkan bahwa epistemologi<sup>53</sup> menjadi problematika teologis yang kemudian berkembang secara evolutif menjadi objek kajian yang mendalam, baik secara langsung maupun tidak karena faktor internal dan eksternal.<sup>54</sup> Agaknya, karena interaksi doktrin filsafat, isu epistemologi model *kalâm* mengalami perkembangan ekstensif dan elaboratif di kalangan Asy'ariyyah dan Mu'tazilah. 'Adhud ad-Din al-Iji (1291-1355), generasi Asy'ariyyah, misalnya pada tahap ke-2 (*al-mawqif ats-tsânî*) dalam karyanya, *al-Mawaqif i 'Ilm al-Kalâm*,<sup>55</sup> menunjukkan epistemologi sebagai objek kajian *mutakalimûn* dan *hukamâ'* (filsuf) sekaligus. “Intelektualisme teologis” ini—dalam istilah A.J.Wensinck dalam *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*—seperti tergambar dalam bentuk premis-premis logika *kalâm* yang menurutnya, membangkitkan kritik tajam al-Ghazali terhadap intelektualisme ini (meski al-Ghazali sendiri tak dapat melepaskan logika *kalâm* model Aristoteles) berkembang karena “akar-akar agama” terkait dengan “akar-akar pengetahuan”.<sup>56</sup> Pemerian berikut mengemukakan perkembangan historis epistemologi *kalâm* sejak fase Murji'ah hingga perkembangan terakhir masa 'Abd al-Jabbâr.

<sup>53</sup> *Ibid.*, hlm. 20.

<sup>54</sup> Sub-bahasan ini tidak mengemukakan faktor-faktor internal dan eksternal kelahiran teologi Islam (*kalâm*). Namun, dari sub-bahasan ini akan jelas bahwa faktor-faktor penyebab eksternal (filsafat, doktrin Kristen dan sebagainya), munculnya isu-isu teologi Islam secara perlahan, seperti ide tentang *tawallud*, *thab'*, kebebasan manusia, kekuasaan Tuhan, dan sebagainya sebenarnya bersentuhan dengan isu epistemologi.

<sup>55</sup> 'Abd ar-Rahman Ibn Ahmad al-Iji, (yang lebih dikenal dengan sebutan al-Iji), *Al-Mawaqif fi 'Ilm al-Kalam* (Makkah: Dar al-Baz li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzi dan Beirut: 'Alam al-Kutub,t.t.), terutama hlm. 140 dst.

<sup>56</sup> A.J.Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation,t.th), hlm.248 dan 250 dengan

## 1. Fase Murji'ah

Isu epistemologi, menurut Nashr Hamid Abu Zayd,<sup>57</sup> sudah ada sejak munculnya aliran-aliran teologi dalam Islam, yaitu pada aliran Murji'ah. Aliran ini terbagi ke dalam dua kubu; penganut Jabariyyah (kelompok Jahm ibn Shafwan) dan penganut Qadariyyah (kelompok Ghaylan ad-Dimasyqi). Meski sepakat tentang pendefinisian iman sebagai pengetahuan tentang Allah (*ma'rifat Allah*) dan kekafiran adalah ketidaktahuan tentang Allah (*anna al-kufr billâh huwa al-jahl bih*) sebagaimana dinyatakan oleh Jahm, perbedaan terjadi pada konsep kemampuan manusia untuk memperoleh pengetahuan karena perbedaan pandangan tentang kebebasan manusia. Menurut Abu Zayd, ketika menyatakan bahwa “keimanan kepada Allah adalah pengetahuan kedua”, Ghaylan ad-Dimasyqi telah memunculkan problematika epistemologi dalam *kalâm* (relasi pengetahuan-iman-kebebasan). Untuk membuat distingsi, pengetahuan pertama (pengetahuan tentang Allah yang diyakini oleh kedua kubu Murji'ah tersebut) adalah pengetahuan yang oleh *mutakallimûn* disebut pengetahuan *dharûrî* (*immediate knowledge*),<sup>58</sup> sedangkan pengetahuan kedua

mengutip asy-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal*, Juz I, hlm. 28. Menurut sebagian *mutakallimûn*, jelas asy-Syahrastani, pengetahuan tentang Allah, sifat-sifatnya, rasul, dan fondasi keimanan lainnya adalah fondasi/akar (*ashl*). Oleh karena itu, pengetahuan (*al-ma'rifah*) adalah fondasi, sedangkan ketaatan adalah cabang (*far*). Lihat asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, Juz I, hlm. 36.

<sup>57</sup> Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqli fi at-Tafsir: Dirasah fi Qadhiyyat al-Majaz fi Al-Qur'an 'inda al-Mu'tazilah*, Cet. III (Beirut: al-Markaz ats Tsaqafi al-'Arabiyyah ad-Dar al-Baydha, 1996), hlm. 47. Berbeda dengan Abu Zayd tentang muncul wacana epistemologi dalam teologi, Wensinck berkesimpulan bahwa sebelum 'Abd al-Qahir al-Baghdadi (w. 429/1037/38), generasi Asy'ariyyah, Sa'adiyyah al-Faiyumi (w. 942), filsuf Yahudi yang menulis karya teologi Kitab *al-Amanat wa al-I'tiqadat*, adalah teolog (sekaligus filsuf) pertama yang membahas struktur pengetahuan manusia. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, hlm. 250-251. Wensinck, tentu saja keliru.

<sup>58</sup> *Necessary knowledge* (pengetahuan niscaya) sebagai terjemahan Inggris dari *al-'ilm adh-dharûrî*, menjadi problematis karena kata “necessary” dalam bahasa Inggris filsafat berarti “berimplikasi secara logis”, yang tentu menunjukkan adanya aktivitas nalar diskursif. Hal ini berbeda dengan pengertian yang berkembang di

adalah pengetahuan yang diperoleh melalui proses nalar diskursif (*an-nazhar*) yang disebut pengetahuan perolehan (*al-'ilm al-muktasab, acquired knowledge*). Dalam konteks ini, Ghaylan menganggap nalar tersebut berada dalam batas kemampuan manusia. Dengan demikian, pada fase awalnya isu epistemologi dalam wacana *kalâm* telah merelasikan pengetahuan dengan iman dan kebebasan manusia.<sup>59</sup>

## 2. Fase Mu'tazilah

Keterkaitan antara tiga hal di atas semakin jelas pada Abu al-Huzayl al-'Allaf. Dalam *Maqâlat al-Islâmiyyîn*,<sup>60</sup> al-Asy'ari menjelaskan perbedaan al-'Allaf antara hal-hal yang berada dalam batas kemampuan manusia dan berada di luar kemampuan manusia. Perbedaan tersebut didasarkan pada pengetahuan yang dapat diperoleh manusia. Kemampuan manusia sendiri, menurutnya, berasal dari Allah. Dengan demikian, perbedaan tersebut dimaksudkan sebagai solusi bagi “dikotomisasi” kemampuan manusia dan kekuasaan Allah. Meski demikian, al-'Allaf selalu menyatakan bahwa pengetahuan merupakan produk dari aktivitas manusia dan kekuasaan Allah—yang dianugerahkan menjadi kemampuan manusia—terkait dengan proses memperoleh pengetahuan, suatu pandangan teologis yang tampak kontradiktif

kalangan *mutaallimun* yang antara lain dimaknai sebagai “sesuatu yang tak ada pilihan bagi rasio, selain menerimanya”. Atas dasar ini, *immediate knowledge* adalah terjemahan yang lebih tepat. Lihat George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 20.

<sup>59</sup> Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqli*, hlm. 47.

<sup>60</sup> “ان الله يتر عباده على الحركات والسكون والأصوات والآلام وستر ما يعرفون كيفيته فلما اعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأربيع والحياة والموت والمعجز والقدرة فليس يجوز ان يوصف بغيري بالقدرة على ان يترهم على شيء من ذلك.

Lihat, 'Ali Mushthafa al-Gurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyyah wa Nasy'at 'Ilm al-Kalam 'ind al-Muslimin* (Cairo: Maktabah wa Mathaba'ah Muhammad 'Ali Tsabih wa Awladih, t.th.), hlm. 174, dengan mengutip dari *Maqalat al-Asy'ari*; Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqli*, hlm. 48 mengutip keterangan al-Asy'ari dengan redaksi berbeda.

dengan doktrin umum Mu'tazilah. Untuk keluar dari problema ini, ia mengajukan distingsi pengetahuan—yang sebenarnya mengambil posisi *free-will* Ghaylan dan *predisnatation* Jahm—pada dua kategori yang kemudian menjadi kategorisasi umum *mutakallimûn* tentang pengetahuan: (1) pengetahuan *dharûrî*, yaitu pengetahuan tentang Allah dan argumen-argumennya,<sup>61</sup> dan (2) pengetahuan ilmiah (*ilm ikhtiyâr wa iktisâb*), baik berasal dari fakta empiris-inderawi (*al-hawass*) maupun dari fakta akal budi-rasional (berupa silogisme, *qiyâs*).<sup>62</sup>

Isu tersebut semakin dipertajam dan dibahas secara elaboratif oleh generasi Mu'tazilah berikutnya, an-Nazhzhah (w.230 H) dan al-Jahizh. Pembelaan teologis terhadap keadilan Tuhan di bawah kategori-kategori etika, terutama dalam keterkaitan keadilan Tuhan dengan doktrin *ash-shalâh wa al-ashlah*. Penafian kekuasaan Tuhan atas apa yang dianggap menodai konsep *tawhid* Mu'tazilah diberikan pendasaran oleh an-Nazhzhah dengan apa yang disebut sebagai “kebaikan absolut” (*al-khariyyat al-muthlaqah*),<sup>63</sup> sebuah pandangan teologis yang tampak merepre-

<sup>61</sup> Kategorisasi tersebut tampak problematis. *Mutakallimûn* pada umumnya mengategorikan pengetahuan tentang Allah dan argumen-argumennya sebagai pengetahuan diskursif dan “ilmiah”. Abu Zayd juga melihat adanya paradoks dalam pendasaran konsep epistemologi ini atas doktrin *al-'adl wa at-tawhid* Mu'tazilah. Di satu sisi, keesaan Tuhan sesungguhnya, tegas Abu Zayd, meniscayakan pengakuan kekuasaan mutlak-Nya, dan di sisi lain Mu'tazilah telah membuat sekat yang ketat pada perbuatan Tuhan dan manusia dengan mengatakan bahwa manusia adalah pelaku hakiki bagi tindakannya. Lihat Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqli*, hlm. 48; Majid Fakhry, “Some Paradoxical Implication of the Mu'tazilite View of Free Will”, dalam *The Muslim World*, Juz XLIII, 1953, hlm. 95-109.

<sup>62</sup> “المعارف ضربان: احدهما باضطرار وهو معرفة الله عز وجل ومعرفة الدليل الداعي الى بعدهما من العلوم الواقعة عن الحواس او القياس فهو علم لختيار وكتساب”

<sup>63</sup> “Kebajikan absolut” (*al-khariyyat al-muthlaqah*) tidak hanya berarti bahwa Tuhan ditinjau dari perspektif etika wahyu (*relavatory ethic*) dalam diskusi epistemologi etika—merupakan sumber kebaikan sejati atau mutlak, juga berarti bahwa Tuhan dalam perspektif teologi Mu'tazilah—hanya melakukan yang baik dan terbaik (*al-shalah wa al-ashlah*) sebagai manifestasi keadilan-Nya.

sentasikan pengaruh ajaran Manu tentang penafian yang buruk dalam dualisme (baik-buruk) dalam semesta.

Implikasi dalam doktrin teologi tentang keesaan Tuhan tersebut adalah munculnya konsep an-Nazhzhah tentang kesatuan tindakan makhluk hidup (*tawhid al-fi'l al-hayawâni*). Konsep an-Nazhzhah dapat dijelaskan pada kutipan dalam *al-Farq bayn al-Firâq*-nya al-Baghdadi berikut:<sup>64</sup>

أفعال الحيوان كلها من جنس واحد وهي كلها حركة وسكون، والسكون عنده حركة اعتماد والعلوم، والارادات عنده من جملة الحركات وهي الاعراض، و الاعراض كلها عنده جنس واحد وهي كلها حركات.

Perbuatan manusia, termasuk dimensi pengetahuan dan kehendak, adalah satu jenis, yaitu gerak dan diam. Diam itu sendiri, menurut an-Nazhzhah, adalah gerak yang disebutnya sebagai “gerak perpegangan” (*harakah i'timâd*).<sup>65</sup> Karena aksidensi adalah gerak, manusia hanya mampu mengetahui aksidensi. Ini berbeda dengan kekuasaan Tuhan yang mampu mengetahui aksidensi dan substansi sekaligus. Di sini an-Nazhzhah membuat perbedaan antara *qudrah* Tuhan dan *qudrah* manusia. Selanjutnya, tindakan manusia yang pada esensinya adalah gerak diklasifikasikan menjadi dua, yaitu tindakan langsung (*mubâsyir*) dan tindakan generatif/derivatif (*mutswallid*). Kategori terakhir ini bertolak dari ide tentang “penularan” tindakan yang disebut *fikrah at-tawalud* yang dalam sistem teologi Mu'tazilah menimbulkan diskusi berkepanjangan karena keterkaitannya dengan tanggung jawab manusia. An-Nazhzhah memandang tindakan generatif secara esensial bukan sebagai tindakan manusia—yang karenanya tidak ber-

<sup>64</sup> Nazhr Hamid Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqli*, hlm. 49.

<sup>65</sup> Gerak perpegangan (*harakah al-i'timad*) adalah kecenderungan terus-menerus pada makhluk hidup untuk bergerak sehingga merupakan gerak dalam objek bersangkutan. Lihat, Muhammad 'Abid al-Jâbiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi...*, hlm. 184. Lihat lebih lanjut penjelasan tentang “gerak dan diam” dalam pandangan an-Nazhzhah dan *mutakallimûn* dalam Ibn Hazm, *kitab al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa an-Nihal*, Cet. I, Juz V (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 55-59.

tanggung jawab atas tindakan itu—dengan mengemukakan *fikrah ath-thab'* bahwa tindakan generatif sesungguhnya merupakan manifestasi dari hukum alam fisika. Kekuasaan Tuhan, menurutnya, merepresentasikan diri dalam hukum alam tersebut yang tidak diasumsikan berlaku karena kekuatan eksternal di luar kekuasaannya. Manusia sendiri dengan kemampuannya untuk berbuat merupakan bagian dari hukum alam. Dengan argumen ini, an-Nazhzhah ingin menghadirkan dimensi kekuasaan Tuhan dalam tindakan manusia, dan meminimalisasi kecenderungan untuk “membaca” tindakan Tuhan dalam skema-skema etika.

Konsep teologis ini berimplikasikan terhadap konsep epistemologi. Proses pencerapan inderawi (*idrâk*) terhadap suatu objek, sebagai langkah awal dalam proses memperoleh pengetahuan ilmiah, adalah bentuk generatif dari gerak indera. Melihat misalnya, adalah bentuk generatif dari membuka mata yang diarahkan ke objek yang dilihat. Berdasarkan penjelasan 'Abd al-Jabbâr dalam *al-Mughni*, sebagai bentuk generatif, pencerapan inderawi dalam pandangan an-Nazhzhah adalah hukum alam yang diciptakan Tuhan. Atas dasar ini, pengetahuan sebagai bentuk generatif dari aktivitas nalar (*an-nazhar*) juga merupakan bagian dari perbuatan Tuhan melalui gerak hati (an-Nazhzhah mendefinisikan pengetahuan ilmiah sebagai “gerak hati” [حركة من حركات القلب]). *Fikrah ath-thab'*<sup>66</sup> juga mendasari argumen an-Nazhzhah tentang eksistensi Tuhan. Dari penjelasan di atas, terdapat interrelasi kuat antara pengetahuan dan konsep *al-'adl wa at-tawhid* dalam epistemologi *kalâm* an-Nazhzhah.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> *Fikrah at-thab'*, meski menunjukkan adanya campur tangan Tuhan dalam tindakan manusia dan semesta, juga menekankan dimensi pandangan naturalis (*madzhab ath-thabi'iyyin*) yang kemudian menjadi keyakinan an-Nazhzhahiyah karena penegasannya terhadap keberadaan hukum alam. Lihat asy-Syahrastani, *Kitab al-Milai wa an-Nihal*, Juz I, hlm. 50.

<sup>67</sup> Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqli*, hlm. 49-50.

Epistemologi al-Jahizh (w.255 H) juga bertolak dari pandangan teologis gurunya, an-Nazhzhah. Meski demikian, al-Jahizh memberi penekanan berikut: (1) kemampuan manusia sebagai *conditio sine qua non* bagi aktivitas nalar yang menjadi salah satu sumber pengetahuan (المعرفة - العقل - الاستطاعة); (2) al-Jahizh mengaitkan akal dan pengetahuan sebagai tuntutan eksistensi manusia; (3) semua jenis pengetahuan bersifat *dharûrî* dengan pendasaran atas *fikrah ath-thab'* konsep *ash-shalah wa al-ashlah*. Satu hal yang sangat fundamental adalah ia membuat gradasi pengetahuan dari objeknya yang empiris-inderawi atas tujuan utilitas ke pengetahuan yang objeknya abstrak-rasional-transendental atas dasar tujuan kebahagiaan abadi:

(من معرفة الحواس الى معرفة العقول و من غاية الى غاية حتى لا يرضى من العلم و العمل الا بما اده الى الثواب لادتم ونجاه من العقاب لادتم)<sup>68</sup>

### 3. Fase Kullabiyyah<sup>69</sup> dan Asy'ariyyah

Salah satu tokoh aliran Kullabiyyah—aliran teologi Ibn Kullab, yang banyak mendapat kritik dari 'Abd al-Jabbâr—adalah al-Harits ibn Asad al-Muhasibi (w.243 H), penulis *Kitab al-'Aql*,<sup>70</sup> merupakan karya pertama kalangan *mutakallimûn* yang membahas akal secara lebih komprehensif. Al-Muhasibi, sebagaimana umumnya Asy'ariyyah, memandang tindakan manusia pada esensinya adalah tindakan Tuhan. Teori *kasb* melihat tindakan manusia tidak memiliki efek. Pandangan teologi ini berimplikasi

<sup>68</sup> *Ibid.*, hlm. 53.

<sup>69</sup> Menurut Peters, *God's Created Speech*, hlm. 20, selama ini orisinalitas dan kebaruan teologi al-Asy'ari sering terlalu ditekankan secara berlebihan. *Kullabiyyah* adalah teologi Sunni yang berkembang dalam sejarah bersamaan dengan teologi al-Asy'ari. Akan tetapi, perkembangannya menjadi surut di tengah gelombang perkembangan Asy'ariyyah yang agaknya karena faktor politik, terutama pasca-Buwayh.

<sup>70</sup> Lihat lebih lanjut al-Harits ibn Asad al-Muhasibi, "Kitab al-'Aql" dalam Husayn al-Qutili (ed.). *'al-'Aql wa Fahm Al-Qur'an*, Cet. I (Beirut: Dar al-Fikr, 1971/1391).

pada konsep akal yang disebutnya sebagai insting (*gharîzah*) yang diciptakan oleh Allah. Perbedaan insting (*gharîzah*) dengan pengetahuan (*ma'rifah*) adalah bahwa yang pertama (insting) merupakan potensi/instrumen pengetahuan, sedangkan yang kedua (pengetahuan) adalah produk penggunaan dari akal melalui proses nalar. Bertolak dari konsepsi ini, al-Muhasibi mengemukakan tiga fase dalam proses memperoleh pengetahuan: (1) insting berupa akal sebagai potensi/instrumen; (2) proses penalaran (*an-nazhar wa al-istidlâl*) terhadap dua objek, yaitu objek empiris (*'iyân zhâhir, sound sense*) dan pemberitaan (*khabar qâhir, reliable report*); (3) fase sesudah penalaran, yaitu pengetahuan yang diperoleh sebagai kesempurnaan akal.<sup>71</sup>

Tokoh Asy'ariyyah yang sangat *concern* dengan epistemologi model *kalâm* dan semasa dengan 'Abd al-Jabbâr adalah Abu Bakr al-Baqillani yang menurut A. J. Wensinck, berhak disebut sebagai "Immanuel Kant-nya filsafat Islam" (*the Kant of Muslim Philosophy*).<sup>72</sup> Karena konteks sosio-historis dan kultural masa Dinasti Buwayh, representasi Mu'tazilah terhadap pandangan Asy'ariyyah al-Baqillani, seperti terlihat dalam *al-Inshâf* dan *at-Tamhîd*-nya, sangat mencolok. Oleh karena itu, pengetahuan tentang pemikiran 'Abd al-Jabbâr yang menurut asy-Syahrastani, dalam hal epistemologi sama-sama bermuara pada pemikiran Abu Hasyim (*tharîqah Abi Hasyim*).<sup>73</sup>

Salah satu pandangan teologisnya yang relevan dengan konteks ini adalah upayanya untuk menyeimbangkan voluntarisme *kasb* Asy'ariyyah dengan ide kebebasan *qudrah* manusia Mu'tazilah dengan menyatakan adanya *qudrah* yang diberikan kepada

<sup>71</sup> Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqli*, hlm. 52-53.

<sup>72</sup> A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, hlm. 250.

<sup>73</sup> Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqli*, hlm. 59.

hamba (*القوة الحادثة*).<sup>74</sup> Di samping itu, seperti pandangan Mu'tazilah, al-Baqillani dalam hal epistemologi tindakan moral (baik-buruk) memandang adanya keterkaitan kebaikan dengan nilai-nilai intrinsik atau objektif yang dikandungnya. Dengan pendasaran ini, al-Baqillani mendefinisikan ilmu dengan "mengetahui suatu objek (yang diketahui) menurut realitas objektifnya" *معرفة المعلوم على ما هو به*.

Al-Baqillani mengklasifikasikan ilmu berdasarkan objeknya pada dua kategori: *pertama*, pengetahuan yang objeknya eternal (abadi), yaitu pengetahuan tentang Tuhan. *Kedua*, pengetahuan yang objeknya baru (*muhdats*), yang mencakup dua hal: (1) yang bersifat *dharûrî* yang diperoleh melalui enam indera (panca indera "rasa"), dan (2) yang bersifat *kasbi* atau *nazhari*.

Dalam konteks relasi isu epistemologi dengan teologi, istilah *kasbî* (bukan *muktasab*) yang digunakan al-Bâqillânî sebenarnya, menurut Muḥammad 'Ābid al-Jābirī,<sup>75</sup> adalah penguatan doktrin Asy'ariyyah tentang *kasb* yang titik tolaknya adalah nalar, dalam terminologi umum *mutakallimûn* sebagai "perbuatan hati" (*af'âl al-qulûb*).<sup>76</sup>

<sup>74</sup> Argumen logika yang dikemukakan oleh Al-Baqillani antara lain bahwa *qudrah* manusia tidak tetap. Jika *qudrah* bersifat tetap, bisa disimpulkan bahwa perbuatan tersebut tetap pada waktu yang sama dan berlainan, suatu kesimpulan yang keliru dari segi logika. Al-Baqillani juga mengemukakan teori *jism* dan *jawhar*. Lihat, Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam Al-Baqillani*, hlm. 104. Pergeseran dari Asy'ariyyah terjadi ketika dikatakannya: (1)

"و العبد قادر على افعال العباد إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركة الاختيار والإرادة... (2) "غير أن الله تعالى لهرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة لو تحنها وممها الفعل الحاصل إذا لرادده و مجرد له و يسمى هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا و لعددا و كسبا من العبد (مجمولا) تحت قدرته".

Lihat, Asy-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal*, I, hlm. 84; Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqli*, hlm. 54.

<sup>75</sup> Muhammad 'Abid al-Jābirī. *Bunyat al-Aql al-'Arabî...*, hlm. 219.

<sup>76</sup> Lihat, misalnya, (Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsâh*, hlm 90.

Dengan demikian, pada tingkat umum dapat dilihat garis diametral yang memisahkan epistemologi dalam wacana *kalâm* yang selalu merelasikannya dengan doktrin karena bertolak dari atas ke bawah (*top-down*) dan epistemologi dalam wacana filsafat sebagai abstraksi filosofis-spekulatif murni (*bottom-up*).<sup>77</sup>

Tokoh Asy'ariyyah lainnya yang mengintegrasikan bahasan epistemologi dalam wacana *kalâm* di samping 'Adhud ad-Dîn al-Îjî, sebagaimana disebutkan sebelumnya, adalah Fakhr ad Dîn ar-Râzî (w.1209) dan 'Abd al-Qâhir al-Bagdâdî, yang tidak hanya mengemukakan klasifikasi ilmu, tetapi juga melakukan kritik sistematis terhadap skeptisisme.<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Di antara perbedaan yang mendasar dan bersifat umum antara epistemologi dalam wacana *kalâm* dan epistemologi dalam wacana filsafat adalah penggunaan istilah "pengetahuan *dharûrî*" di kalangan *mutakallimûn*, yang tak terdapat perbedaan signifikan di kalangan mereka sendiri, di mana istilah "pengetahuan *dharûrî*" sering bertolak belakang dengan istilah "pengetahuan biasa/non-ilmiah" yang dimaksudkan oleh filsuf. Secara global, pengetahuan *dharûrî* dalam wacana *kalâm*, menurut al-Jâbirî, mencakup tiga tingkatan: (1) pengetahuan yang berasal dari fakta empiris (*hissî*); (2) pengetahuan dan pemberitaan; dan (3) pengetahuan melalui nalar, seperti aksioma logika tentang ketidakmungkinan terkumpulnya dua hal yang kontradiktif. Term *dharûrî* di kalangan filsuf bertolak dari prinsip kausalitas tentang hubungan sebab-akibat, serta keterkaitan premis-konklusi dalam logika. Atas dasar ini, menurut al-Jâbirî, ada empat prinsip dasar dalam "kepastian logika" (*adh-dharûrât al-'aqliyah*) menurut filsuf: (1) prinsip "kesediaan" (al-huwiyyah dari huwa) yang memperlakukan setiap fakta sebagaimana adanya dan ada hal yang fundamental padanya, meski ketika terjadi perubahan; (2) prinsip tidak ada kontradiksi; (3) prinsip "ketiga yang terangkat" bahwa tidak mungkin menyimpulkan dua hal yang kontradiktif sebagai kebenaran; dan (4) prinsip kausalitas. Lihat, Muhammad 'Âl-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî...*, hlm. 217-218.

<sup>78</sup> Lihat uraian A.J. Wensick, *The Muslim Creed*, hlm. 250-261; Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge University Press, 1996), hlm. 146-148.

## Bab II

# KONSTRUKSI PEMIKIRAN EPISTEMOLOGI 'ABD AL-JABBÂR

### A. Pengertian Pengetahuan

#### 1. Definisi dan Problematika Terminologis

Dalam teori pengetahuan atau epistemologi, ada perbedaan yang tajam dan mendasar antara istilah "pengetahuan" (*knowledge*, non-ilmiah). Dalam hubungan itu, 'Abd al-Jabbâr menggunakan tiga istilah, yaitu *ilm*, *ma'rifah*, *dirâyah*, yang dianggapnya sinonim. Tiga istilah tersebut digunakan dengan pengertian yang sama, tidak secara metafor maupun dengan perluasan makna.<sup>1</sup> Dengan demikian, istilah-istilah tersebut dalam epistemologi 'Abd al-Jabbâr—berbeda dengan epistemologi umumnya—tidak mempresentasikan struktur fundamental pembeda antara aspek ilmiah dan non-ilmiah pengetahuan. Ini harus dilihat dari pendefinisian, kriteria, dan hal-hal yang lebih substansial daripada

<sup>1</sup> 'Abd al-Jabbâr ibh Ahmad ibn Khalîl ibn 'Abdillâh al-Hamadzâni al-Asâdâbâdî (selanjutnya disebut 'Abr al-Jabbâr), *al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl*, XII, ed. Ibrâhîm Madkûr (Cairo: al-Mu'assasat al-Mishriyyah al-'Âmmah li at-Ta'lîf wa at-Tarjamah wa at-Tibâ'ah wa an-Nasyr dan Wizârat as Saqâfah wa al-Irsyâd al-Qawrnî, t.t.), hlm.10. Ide yang sama juga ditemukan dalam [Pseudo] 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, Cet. I, ed. 'Abd al-Karîm 'Utsmân, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1965/1384), hlm. 310.