

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*).⁷⁷

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.⁷⁸

⁷⁷ 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.

⁷⁸ 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.¹ 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

¹ '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.

sekadar terminologi. Namun, sebelum itu, perlu “dipotret” persoalan tersebut dalam konteks pemikiran epistemologi Islam abad tengah, di mana ‘Abd al-Jabbâr bergumul. Suvei Franz Rosenthal dalam *Knowledge Triumphant* tentang hal ini mencatat bahwa dalam perkembangan awalnya, istilah ‘ilm berarti “pengetahuan agama dalam pengertian legal tradisional”,² dan secara umum, sufisme sering mengadopsi dan menyerap istilah-istilah yang berkembang dengan beberapa perbaikan. *Ma’rifah*, dalam pengertian teknisnya, digunakan sebagai pengetahuan (*gnostik*) tentang Tuhan, yang digunakan secara bersama-sama oleh kalangan sufi dan pemikir keagamaan lainnya yang menemukan basis esensial keimanan dalam pengetahuan model ini.³ Tidak ada perbedaan fundamental atau hakiki, tegas Rosenthal, antara *ma’rifah* dan ‘ilm dalam karya-karya metafisika Islam fase-fase awal, dan masing-masing memiliki kesahihan di kalangan sufi ketika itu. Meskipun penggunaan istilah ‘ilm terus berlanjut dan penulis-penulis sufisme menempatkan pengetahuan model ini di atas *ma’rifah*, agaknya karena evolusi perkembangan bahasa dan semakin menguatnya sufisme di dunia Islam pada fase-fase sesudahnya, *ma’rifah* menjadi istilah yang menggambarkan tentang esensi dari mistisisme yang khas.⁴

Rosenthal ingin mengatakan bahwa sebelum *ma’rifah* menjadi istilah eksklusif sufisme yang perkembangannya sangat signifikan diberikan inspirasi oleh gelombang-gelombang pemikir-

² Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1970), hlm 164-165.

³ *Ibid.*, hlm. 165-166.

⁴ *Ibid.*, hlm 67-168. penempatan secara sejajar *ma’rifah* dan ‘ilm, atau bahkan, sebagaimana dinyatakan Rosenthal di atas, penempatan ‘ilm di atas *ma’rifah* oleh pemikir-pemikir Islam fase awal menguatkan tesis al-Jâbirî bahwa pengetahuan intuitif, tidak sebagaimana diklaim oleh pendukung ‘*irfânîyyûn*, tidak berada di atas rasio. Lihat Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma’rifah fi ats Tsaqâfat al-‘Arabiyyah*, Cet. III (Beirut al-Markaz ats-Tsaqâfi al-‘Arabi, 1993), hlm. 378.

an al-Ghazâlî (1058–1111) dan ‘Abd al-Jabbâr (935–1025) berada dalam fase sebelumnya dan dalam kultur–*kalâm* dan filsafat Bashrah masa Buwayh, istilah *ma’rifah* dan ‘ilm digunakan secara sinonim oleh *mutakallimûn*, sufi, maupun *fuqahâ’*. Bagi ‘Abd al-Jabbâr sendiri, pengetahuan tentang dunia lain (*ghâ’ib*) hanya dimungkinkan oleh adanya indikasi atas dasar fakta-fakta riil yang empiris (*syâhid*); dari konkret ke abstrak (*istidlâl bi asy-syâhid ‘alâ al-ghâ’ib*).⁵

Problematika terminologi teknis *kalâm* pada ‘Abd al-Jabbâr dan pada umumnya sebenarnya tidak berhenti pada persoalan historis-kultural tentang evolusi perkembangannya. Dengan penekanan yang sama, Bernand mencatat:

“Une mise au point terminologique est, tout d’abord nécessaire concernant les istilâhes ‘ilm (savoir) et ma’rifa (connaissance). On sera amené à l’autre, cette oscillation provenant des textes mêmes utilisés, où il n’est pas fait de distinction spécifique entre ‘ilm et ma’rifa. Précisons simplement que le mot ‘ilm qui exprime la notion de “savoir”—sans qu’il y ait jamais parfaite adéquation entre ces deux istilâhes—désigne le résultat cognitif extra-mental auquel aboutit la démarche de l’examen rationnel (*nazhar*). Comme, en outre, le ‘ilm en islamologie a communément Dieu pour objet ou du moins pour but final, il revêt une allure de transcendance intellectualisée et a, pour collaire, la notion de certitude intime ou conviction (*i’tiqâd*) propre à la foi; si bien que l’on peut souvent traduire ‘ilm par “science certaine”, le ma’lûm étant ce qui la limite, il ramène à Dieu”. Tandis que la notion de ma’rifa met plutôt l’accent sur l’aspect subjectif impliqué par la connaissance, c’est le résultat du *nazhar* en tant qu’il est appréhendé par l’intellect, c’est le savior du sujet connaît auquel “ne s’attache ici aucune conotation mystique ou gnotique”.⁶

⁵ [Pseudo] ‘Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm. 52-60; ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Muhîth bi at-Taklîf*, ed. ‘Umar as Sayyid ‘Azmi, Juz 1 (Cairo: al-Mu’assasat al-Mishriyyah al-‘Âmmah li at-Ta’lif wa al-Inbâ’ wa an-Nasyr, t.t.), hlm. 167-169.

⁶ Marie Bernand, “La Notion de ‘Ilm Chez les Premiers Mu’tazites”, dalam *Studia Islamica*, 1937, No. 36, hlm. 24-25.

Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl, juz XII “an-Nazhar wa al-Ma'ârîf” (*speculation and knowledge*) adalah karya yang paling representatif untuk mengonstruksi epistemologi 'Abd al-Jabbâr. Di sini, pengetahuan didefinisikan sebagai berikut:⁷

والذي يقوله شيخنا رحمهم الله في العلم: إنه من جنس الاعتقاد، فمتى تعلق بالشيء على ما هو به، ووقع على وجه يقتضى سكنون النفس، كان علماً. ومتى تعلق بالشيء على ما ليس به، كان جهلاً. ومتى تعلق به ما هو به ولم يقتضى سكنون النفس، لم يكن علماً ولا جهلاً.

“Apa yang dikatakan oleh syaikh-syaikh kami (*rahimakumullâh*) tentang pengetahuan adalah bahwa ia merupakan jenis keyakinan (*i'tiqâd, conviction*). Ketika keyakinan tersebut berkaitan dengan suatu objek tepat seperti realitas adanya, dan berproses melalui suatu cara yang meniscayakan munculnya kepuasan (ketenangan) jiwa (*sukûn an-nafs*), itulah yang disebut sebagai pengetahuan. Ketika keyakinan tersebut berkaitan dengan suatu objek yang tidak sesuai dengan realitas sebenarnya, hal itu disebut sebagai ketidaktahuan (*jahl, ignorance*). Ketika keyakinan tersebut berkaitan dengan objek sesuai dengan realitas adanya, namun tidak meniscayakan ketenangan pikiran, hal itu tidak bisa dikategorikan sebagai pengetahuan maupun ketidaktahuan”.⁸

العلم هو المعنى الذي يقتضى سكنون النفس لي ما تناوله

“Pengetahuan adalah *ma'nâ* yang meniscayakan ketenangan jiwa subjek yang mengetahui terhadap objek yang diketahui”.

Definisi yang dikemukakan Abd al-Jabbâr, menurutnya, merupakan kritik terhadap dua kutub ekstrem pandangan epistemologi yang berkembang pada masanya:

⁷ 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl*, Juz XII, hlm. 25.

⁸ *Ibid.*, hlm 13 Alasan 'Abd al-Jabbâr mengemukakan definisi yang berbeda dan hanya menyebut “differentia speccifia” (*khâshshah*), tidak bersama genus (*jins*), adalah menjelaskan objek yang diberikan batasan sehingga memisahkan dari sesuatu yang lain sehingga definisi sesuatu harus spesifik”. Di samping alasan logika, definisi pertama (*Fashl fî bayân haqiqat al-'ilm wa al-ma'rifah*, hlm. 13) ini sebenarnya berkaitan dengan aksentuasi 'Abd al-Jabbâr tentang *ma'nâ* sebagai esensi ilmu, sedangkan definisi kedua (hlm. 25) lebih menekankan prosedur “ilmiah”.

Pertama, kritik atas suatu pandangan—berdasarkan keterangan Abû al-Qâsim al-Ka'bî al-Bakhî (w.932), tokoh Mu'tazilah semasanya dan penganut absolutisme⁹ etika dan epistemologi, dalam kitab *al-Maqâlât (Maqâlât al-Islâmiyyîn)*—bahwa pengetahuan bukan merupakan keyakinan.¹⁰ Tetapi, kritik tersebut tampaknya tidak hanya merupakan manifestasi kegelisahan akademisnya terhadap suatu pandangan epistemologis yang bersifat komunal, tetapi juga terhadap absolutisme Abû al-Qâsim, sebagaimana terlihat dalam kritik terhadap ide tentang etika yang didasarkan kualitas objektif yang sama sekali terlepas dari upaya konstruksi subjektif manusia, pra-konsepsi, dan pendasaran-pendasaran lain yang mendahuluinya. Abd al-Jabbâr, dengan demikian menggeser absolutisme ke relativisme sampai pada tingkat tertentu (yang akan dielaborasi dalam uraian berikut).

Kedua, pandangannya tentang pengetahuan sebagai jenis (genus) keyakinan, menurutnya, memang merupakan representasi pandangan Abû al-Huzayl al-'Allaf (750-840), berdasarkan keterangan Abû Alî al-Jubbâ'î (w.915) dalam *Masâ'il al-Khilâf*. Namun, pandangan al-'Allaf bahwa pengetahuan merupakan proses berargumentasi (*istidlâl*) yang substansinya adalah nalar dan berpikir—sebagai penopang ide tentang ilmu sebagai keyakinan—masih berkuat pada rasio subjek yang juga dikritiknya sehingga hanya menjadi epistemologi subjektivitas yang berdiri pada posisi ekstrem atas posisi pertama. Al-'Allaf, tegas 'Abd Al-Jabbâr, tidak mampu meleraikan kedua model *episteme* tersebut.¹¹

⁹ George F. Hourani, *Islamic Rationalism : the Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971), hlm. 64. Lihat kritiknya terhadap Abû al-Qâsim bahwa sesuatu yang jahat (*evil, qabîh*) bukan merupakan nilai yang berdiri sendiri atas dasar sifat dan *ayn*-nya, melainkan juga sangat kondisional. Lihat [Pseudo] 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, hlm. 310.

¹⁰ 'Abd al-Jabbâr, *al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl*, Juz, hlm. 25. Bandingkan dengan *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, hlm. 188-189.

¹¹ *Ibid.* Setidaknya, epistemologi ilmu 'Abd al-Jabbâr merupakan pengembangan dari ide Abu 'Alî al-Jubbâ'î dan Abû Hâsyim. Lihat *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl*, Juz XII, hlm.11.

Kritiknya atas pelbagai pandangan epistemologi, semisal sufisme yang skeptis (*sūfisthâ'iyah*), relativis (*ashhâb at-tajâhul*), pragmatis yang materialis (*azh-zhahriyyah*) bertolak dari dua *mainstream* tersebut. Dengan demikian, agaknya, di samping justifikasi teologis karena posisinya sebagai teolog, 'Abd al-Jabbâr membangun epistemologinya bertolak dari klaimnya sebagai "sintesis" dua kecenderungan umum aliran epistemologi di atas.

Berdasarkan kutipan di atas, pengetahuan memiliki arti: (1) esensinya adalah *ma'nâ* yang diperoleh subjek dengan rasio, (2) pengetahuan merupakan keyakinan (*i'tiqâd*) subjek korespondensial dengan realitas objek pengetahuan sebagaimana adanya, dan (3) menimbulkan kepuasan subjek terhadap apa yang diperolehnya.

'Abd al-Jabbâr dalam definisi tersebut menggunakan terminologi-terminologi teknis *kalâm* klasik, yang sebagian telah dikaji oleh para islamis, semisal J.R.T.M Peters, Bernand, Madelung, Josef van Ess dalam kajiannya terhadap *kalâm* al-Îjî, Frank, dan Harry Austryn Wolfson.

2. *Ma'nâ* sebagai Substansi Pengetahuan

Ma'nâ yang digunakan dalam literatur-literatur Islam klasik sering dilihat dari pelbagai konteks bahasan; dari problematika hubungan antara "makna" (*ma'nâ*) dan "ungkapan" (*lafzh*) yang sebenarnya sangat Aristotelian dalam kajian linguistik, jurisprudensi, tafsir, ke hubungan antara *ma'nâ* dan realitas, sebagai wacana filsafat, yang terdiri dari realitas empiris-inderawi (*mahsûsat*) dan realitas akal budi-rasional (*ma'qûlât*). Di samping pengertian ini, menurut 'Alî Sâmi an-Nasysyâr dalam *Mânâhij al-Bahts 'ind Mufakkir al-Islâm*,¹² terminologi *ma'nâ* dapat ditarik

¹² 'Alî Sâmi an-Nasysyâr, *Manâhij al-Bâhts 'ind Mufakkir al-Islâm wa Ikhtisyâf al-Manh al-'Ilmi fi 'Âlam al-Islâmî* (Cairo: Dâr al-Mâ'arif, 1967), hlm. 38.

secara metafisis dan logis pada dua domain: *syakhsyiyah 'âmmah* (universal), yaitu *ma'nâ* yang menyangkut ide-ide universal dan abstrak. Dari perspektif logika, *ma'nâ* bisa bersifat substansial (*dzâtiyyah muqawwamah*) atau aksidental (*'aradhiyyah*).

An-Nasysyâr, dengan demikian, telah menunjukkan benang merah *ma'nâ* sebagai terminologi dalam literatur-literatur Islam klasik dengan *ma'nâ* sebagai terminologi khusus *kalâm*, yang juga menyangkut problematika serius dalam diskursus filsafat, yaitu hubungan antara "akal" dan *being*,¹³ meskipun dalam wilayah epistemologi *bayânî kalâm* tidak seserius itu. Terminologi '*aql*—sebagaimana dipahami oleh kalangan *bayâniyyûn*—didefinisikan sebagai "ungkapan" tentang sejumlah ilmu tertentu (*عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة*).¹⁴ Ilmu dalam pandangan 'Abd al-Jabbâr adalah kesempurnaan akal (*kamâl al-'aql*).¹⁵ Jika '*aql* adalah ilmu akal yang terakhir ini meniscayakan bahasan tentang apa yang mungkin diketahui (*ma'lûm*) yang penyikapannya di kalangan *bayâniyyûn* terefleksi dalam bahasan tentang *wujûd*. Teori tentang *wujûd* di kalangan Mu'tazilah terbagi menjadi tiga, yaitu (1) *wujûd* sebagai segala sesuatu yang "ada dan tetap" (*al-kâ'in ats-tsâbit*) yang berdasarkan teori atom (*jawhar fard*) terwujud melalui proses penciptaan sebagaimana pendapat Abû 'Abdillâh al-Bashrî (w.367 H) dan tokoh-tokoh Mu'tazilah Baghdad lainnya; (2) *wujûd*

¹³ Lihat lebih lanjut dalam Yûsuf Karam, *Al-'Aql wa al-Wujûd*, Cet, III, (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), yang telah menunjukkan kontinuitas pembahasan kedua konsep tersebut sejak perkembangan awal pada filsafat Yunani, filsafat Islam, filsafat Eropa abad tengah, dan modern.

¹⁴ 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XI, hlm. 375.

¹⁵ '*Aql* (dalam *Al-Mughnî*, Juz XI, hlm.375) tidak didefinisikan dalam istilah-istilah tindakan secara umum, tetapi dalam konteks taklif. Bandingkan, *Al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XI, hlm.397-398. R.M Frank menerjemahkan *kamâl al-'aql* dengan "aktualitas penuh akal". Lihat R. Frank, "Several Fundamental Assumptions of the Bashra School of the Mu'tazilah, dalam *Studia Islamica*, No. 33, 1971, hlm. 7-18.

sebagai sifat kebaruan (*al-hudûts*) bahwa segala sesuatu tidak bisa diberikan sifat atau atribut, kecuali setelah sifat “ada” terwujud; dan (3) menurut ‘Abd al-Jabbâr, *wujûd* harus dijelaskan—untuk keluar dari kelemahan definisi dari kelemahan definisi logika—dengan menunjuk realitasnya secara langsung (*bi al-isyârah al-mawjûdât*).¹⁶

Sebagaimana dikemukakan, konteks sosio-historis dan kultur-al ‘Abd al-Jabbâr, antara lain, dikelilingi oleh lingkungan filsafat Alfarabisme, suatu era yang—menurut Wolfson,¹⁷ dan terlihat dari karya al-Fârâbî, *Kitâb al-Jâmi’ Bayn Ra’yay al-Hakîmayn: Aflâthun al-Ilâhi wa Aristhûthâlis*—menandai adanya upaya harmonisasi pengetahuan doktrinal dan filsafat. Pengetahuan filsafat baru segera memengaruhi sistem teologi Mu’tazilah, seperti tentang *nafy ash-shifât*. Dalam kultur filsafat ini, dari beberapa sumber, muncul teori *ma’nâ* (jamak: *ma’ânî*) yang pertama kali dikemukakan oleh Muammar (wafat pertengahan abad ke-9 M), dan dikritik oleh Abû Hâsyim dengan tori *ahwâl* (tunggal: *hâl*).

Keterangan paling awal tentang teori *ma’nâ* Mu’ammar dikemukakan dalam *al-Intishâr*-nya al-Khyyâth dan *Maqâlât*-nya al-Asy’arî. Penjelasan Mu’ammar, seperti dikutip oleh al-Khayyâth dari Ibn ar-Râwandî adalah bahwa: (1) gerak disebabkan oleh “sebab” dalam (*inner cause*) pada tubuh manusia, seperti yang disebut Aristoteles sebagai gerakan generatif dan perpindahan dalam kategori substansi; (2) terhadap pertanyaan mengapa suatu benda hidup (*body*) yang diam cenderung untuk bergerak, ia menjelaskan bahwa dalam gerak ada *ma’nâ*; (3) terhadap pertanyaan tentang mengapa dua benda hidup (*body*) yang diam dan sama-

¹⁶ Lihat (Pseudo) ‘Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm. 175-177; Muhammad ‘Abid al-Jâbirî, *Bunyat al-Aql al-‘Arabî...*, Cet III, hlm. 223-225.

¹⁷ Harry Austyn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), hlm. 158-149.

sama memiliki *ma’nâ*, salah satunya digerakkan oleh *ma’nâ* pada waktu tertentu, sedangkan yang lain diam pada waktu tertentu dan mungkin akan bergerak pada waktu yang lain, jawaban yang dikemukakan adalah bahwa hal itu disebabkan oleh serangkaian *ma’ânî* yang tak terbatas. Gerak apa pun, dalam formulasi kesimpulan Ibn ar-Râwandî, disebabkan oleh seperangkat *ma’ânî* yang tidak terbatas.¹⁸

Penjelasan al-Asy’arî dalam *Maqâlât*-nya adalah bahwa teori *ma’nâ* Mu’ammar yang dikemukakan sebagai penjelasan tentang perbedaan pada benda dengan merujuk pada gerak digunakan untuk menjelaskan apa yang dalam istilah-istilah filsafat Yunani yang ditransfer ke bahasa Arab, perbedaan (*ikhtilâf, difference*), “kelainan” (*ghayriyyah, otherness*), pertentangan (*dhiddiyyah, contrariety*), atau persamaan yang di antaranya memasukkan sebagai aksiden predikat semisal “hidup-mati”.¹⁹ Al-Baghdâdî dalam *al-Farq* dan asy-Syahrastânî dalam *al-Milal* mengemukakan kesimpulan umum bahwa jumlah aksiden yang ada pada benda hidup (*body*) tak terbatas. Hanya saja al-Baghdâdî menjelaskan bahwa dengan teori *ma’nâ*, Mu’ammar ingin menjelaskan bagaimana gerak, rasa, bau, dan aksiden lain menuntut keberadaan seperangkat *ma’nâ* pada subjek aksiden tersebut. Hal itu, menurut penjelasan asy-Syahrastânî menyebabkan hubungan tak terputus (*tasalsul*) antara *ma’ânî* dan aksiden. Mu’ammar dan pengikut teori *ma’nâ* disebut sebagai *ashhâb al-ma’ânî*. Teori *ma’nâ* sebenarnya juga dikemukakan oleh Fakhr ad-Dîn ar-Râzî (w.1209)²⁰ yang tidak dikemukakan di sini. Teori *ma’nâ* Mu’ammar, dengan demikian, menjelaskan bahwa segala sesuatu yang berbeda dan sama karena apa yang disebutnya sebagai *ma’nâ*. *Ma’nâ* ini selalu ada pada benda hidup (*body*) yang dari dalam menjadi sebab mun-

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 149-150.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 151-153.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 153-156.

culnya gerak dan diam, serta aksiden-aksiden lainnya.²¹ Agaknya, bertolak dari keterangan dan analisis yang kurang lebih sama dengan Wolfson, kesimpulan R.M. Frank tentang *ma'nâ* adalah “the intrinsic causal determinant of thing’s being-so (e.g.) the actuality of the accident of motion in the subject is immediate causal determinant of its being-in-motion...”²²

Atas dasar pandangan ‘Abd al-Jabbâr tentang keterkaitan ‘*aql* dan *wujûd* serta teori *ma'nâ* Mu‘ammar, dapat dijelaskan sebagai berikut: *pertama*, teori *ma'nâ* harus dipahami dari kenyataan bahwa ‘Abd al-Jabbâr bertolak dari pandangannya tentang ilmu sebagai bagian dari “pengalaman” yang ada dalam diri manusia dengan mengatakan bahwa ilmu adalah jenis keyakinan (*i'tiqâd*).²³ Oleh karena itu, *ma'nâ* tidak hanya dipahami sebagai aktualitas aksiden gerak yang lebih menekankan pada “proses”, tetapi juga dipahami sebagai “hasil” dari aktivitas internal manusia (nalar dan pengamatan) dengan menghubungkan antara keyakinan dan realitas objektifnya. *Kedua*, bertolak dari pemahaman ini juga, *ma'nâ* merupakan hasil dari upaya manusia untuk mengobservasi dan menalar serta menghubungkan antara *mawjûdât* dan perangkat keilmuan (*'aql*) sebagai *frame* untuk melihat realitas. Dalam konteks terakhir inilah, dipahami bahwa seseorang yang melakukan penalaran (*nâzhir*) harus memiliki kesempurnaan akal (*kamâl al-*

²¹ *Ibid.*, hlm. 157.

²² Dikutip dari George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 18. Lihat juga Macahsin, “Epistemologi ‘Abd Jabbâr Bin Ahmad al-Hamadzâni”, dalam *Al-Jamî‘ah*, No. 45 (Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yoyakarta, 1991).

²³ ‘Abd al-Jabbâr mengatakan bahwa seseorang kadang-kadang menemukan dirinya berkeyakinan (*mu'taqid*) atau kadang-kadang menalar (*nâzhir*). Dengan begitu, ia mengatakan proses tersebut sebagai pengalaman langsung manusia yang diungkapkannya dengan frase “*wajada nafsah*”. Lihat, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 5; J.R.T.M Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qadhi al-Qudhat Abû al-Hassan bin Ahmad al-Hamadani* (Leiden: E.J. Brill, 1976), hlm. 40-41.

'aql) dengan seperangkat keilmuan tertentu. Albert N. Nader dalam bab “La Principe de Raison Suffisante” dalam bukunya, *Le Systeme Philosophique des Mu'tazila* (1956), menginterpretasikan *ma'nâ* sebagai prinsip Leibniz tentang alasan yang cukup (*raison suffisante*).²⁴ Selain bertolak dari pemahaman tentang hubungan antara ‘*aql* dan *wujûd* yang sesungguhnya menjelaskan terjadinya proses konstruksi akal dari dalam diri manusia dengan perangkat keilmuannya terhadap realitas, *ma'nâ* dalam literatur teologi Islam klasik, menurut van Ess, meski tidak bisa dipastikan dan tidak identik, adalah terjemahan dari kosakata Yunani (*Stoa*) λεχτόν (*things*) sebagai konsepsi yang ada dalam pikiran kita tentang objek yang ditunjuk yang harus sesuai/korespondensial dengan objek tersebut.²⁵

3. Interrelasi Pengetahuan dan Keyakinan

“All men have common set of basic ideas which are the starting point of knowledge, of good and evil and of God’s existence,

²⁴ Dikutip dari Harry Austyn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, hlm. 167. Leibniz sebenarnya mengemukakan tiga prinsip, yaitu (1) prinsip yang terbaik/ sempurna (*the best of all possible worlds*), (2) prinsip non-kontradiksi, dan (3) prinsip dengan alasan cukup. Prinsip terakhir menyatakan bahwa tidak ada yang terjadi di alam semesta tanpa ada alasan kejadiannya; ada alasan mengapa suatu objek adalah objek itu, bukan yang lain. Manusia tidak mungkin mampu menjelaskan semua alasan cukup untuk menjelaskannya. Prinsip ini bertolak dari argumen bahwa karena tak ada dua hal yang identik, pasti ada alasan untuk itu, dan alasan tersebut ada dalam (dan telah dimasukkan ke dalam) wujud hal itu sendiri. Menurut Leibniz, alasan cukup bagi segala sesuatu dan bagi alam semesta untuk eksis harus eksis di luar rangkaian tak terhingga dari peristiwa-peristiwa yang mungkin. Lihat Tim penulis Rosda, *Kamus Filsafat*, Cet I (Bandung: Penerbit Remaja Rosdakarya, 1995), hlm. 281-282.

²⁵ Josef van Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology”, dalam *Logic in Classical Islam*, hlm. 33. Tulisan ini adalah bagian dari tulisan van Ess yang diterbitkan ulang dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies*, (Montreat: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992). Satu hal yang menguatkan kesimpulan ini adalah bahwa dalam al-Fashl (*al-Fishal*) Ibn Hazm ketika menjelaskan teori *ma'nâ* menulis: “di dunia ini ada sesuatu (*asyy â' mawjûdah*) yang tak terbatas..., tak dihitung, dan tak terbatas.” Kata *asyyâ* digunakan sebagai ganti dari *ma'âni*. Lihat H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, hlm. 155.

demikian terjemahan Cicero dari *koinai ennoiai* yang digunakan oleh kalangan Stoa. Pengetahuan bukan merupakan produk dari suatu kerja metodologis yang sama sekali steril dari konstruksi akal manusia terhadap realitas di hadapannya yang pada kadar yang berbeda bertolak dari kesadaran subjektif. Ada keyakinan, pengetahuan apriori, pra-konsepsi, atau asumsi-asumsi dasar yang mendasari penilaiannya terhadap realitas. Dalam perspektif epistemologi, pengetahuan tidak hanya berkaitan dengan konsep-konsep semisal kebenaran/kesahihan dan reliabilitas, tetapi juga terkait dengan konsep keyakinan, pembuktian, dan sebagainya. Brian Carr dan D. J. O'connor dalam *Introduction to the Theory of Knowledge* mengemukakan tiga teori dasar epistemologi tentang keyakinan, yaitu:

- (1) Keyakinan sebagai sikap mental yang disebut sebagai teori mentalistik, yang pertama kali dikemukakan oleh Hume dalam *Treatise*. Hume mendefinisikan keyakinan sebagai “ide yang hidup”. Dengan intepretasi literal apa pun atas ungkapan “ide yang hidup”, definisi tersebut hanya terbatas pada keyakinan umum. Namun, bisa dilihat bagaimana dengan filsafat pikirannya (*philosophy of mind*). Hume menafsirkan pemikiran sebagai kehadiran ide-ide tertentu ke dalam kesadaran (pandangan yang juga dengan versi tertentu ke dalam Descartes) dan lebih jauh menganggapnya sebagai persepsi biasa.²⁶ Ilmu, menurut Hume, harus dipahami dari *the science of men* yang menelaah bagaimana proses berpikir manusia dan bagaimana ia membentuk pandangan-pandangannya serta sampai pada keyakinan tentang hakikat fenomena.²⁷ Dalam proses analisis kausal, terjadi keterkaitan antara *present impression-idea-connec-*

²⁶ Brian Carr dan D. J. O'connor, *Introduction to the Theory of Knowledge*, (Sussex/ Great Britain: The Harvester Press Limited, 1982), hlm. 44.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 212.

tion/inferensi. Dalam hal ini, keyakinan adalah bagian dari ide (yang hidup) yang hadir dalam konstruksi realitas.²⁸

- (2) Keyakinan adalah sesuatu yang dirasakan oleh pikiran, yaitu yang membedakan antara ide-ide pertimbangan dari fiksi imaginasi, dan yang mengubah semua itu sebagai prinsip-prinsip yang mengatur semua tindakan. C. S. Peirce, beberapa penganut positivisme logis abad ke-20, seperti Hans Reichenbach dan Rudolf Carnap, serta filsuf Inggris, Braitwhite, dan Ryle, adalah pendukung teori disposisional. Meski begitu, Braitwhite meletakkan keyakinan sebagai *self-knowledge* dalam tiga fase.²⁹
- (3) Keyakinan sebagai keadaan mental. Menurut Ramsey, keyakinan merupakan “peta realitas” yang berfungsi dalam analogi. Pada Armstrong, ditemukan penyamaan struktural antara pemikiran dan realitas.³⁰

Teori-teori di atas sebenarnya menempatkan keyakinan sebagai bagian dari kesadaran subjektif yang terlibat dalam proses “pembacaan” terhadap realitas, baik pada skeptisisme David Hume, maupun keraguan kritis Rene Descartes. Tentu saja, dalam kerangka justifikasi epistemik ada hierarki di mana keyakinan diukur dari “pasti”, “jelas”, “melewati batas keraguan rasional” (*beyond reasonable doubt*), hingga predikat “pasti salah”.³¹

Dengan kesimpulan bahwa “pengetahuan adalah bagian dari jenis *i'tiqâd* 'Abd al-Jabbâr menghubungkan antara pengetahuan dan keyakinan. Pemerian singkat di atas membantah pemahaman

²⁸ Lihat lebih lanjut Richard H. Popkin dan Aurum Stroll, *Philosophy Made Simple* (London: Heinemann, 1981), hlm. 209.

²⁹ Brian Carr dan D. J. O'connor, *Introduction*, hlm. 50-51.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 57-59.

³¹ Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge* (New Jersey, Prentice-Hall, 1989), hlm. 16; Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Knowledge*, disadur oleh P. Hardono Hadi dengan judul *Epistemologi Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 28-42.

tentang prosedur “keilmuan” dalam pandangan ‘Abd al-Jabbâr yang tampak problematis karena, dengan mendasarkan atas keyakinan, kontradiktif dengan asas kesementaraan dalam simpulan.

Pengetahuan sebagai *genus* keyakinan dikemukakan dalam *al-‘Umad* (kitab ushul fiqh) di samping juga dalam *al-Mughnî*.³² Inkonsistensi yang tampak dalam *syarh* barangkali bukan merupakan pendapat ‘Abd al-Jabbâr, melainkan komentar Mânakdîm.³³ ‘Abd al-Jabbâr mendeskripsikan keyakinan (*i’tiqâd*) sebagaimana pengalaman langsung manusia yang sering digandengkan dengan refleksi atau nalar (*nazhar*) sehingga keyakinan diukur dengan kualifikasi tertentu. Yang pertama membentuk basis pengetahuan, sedangkan yang kedua merupakan prosedur “keilmuan”. Walaupun demikian karena manusia tidak selalu menemukan dirinya—dalam frase ‘Abd al-Jabbâr—yakin (*mu’taqid*), secara esensial keyakinan bukan merupakan bagian bagian integral dari esensi manusia.³⁴ Oleh karena itu, aktivitas ilmiah sesungguhnya adalah upaya mencari hubungan logis antara keyakinan dan objek pengetahuan atas dasar “sebab” (*illah, cause*) dengan kriteria dan prosedur tertentu (*wajh*),³⁵ sifat dan keadaan (*hâl*) tertentu.³⁶

Apa hubungan antara keyakinan, objek, dan subjeknya? Dalam interrelasi yang tampak di atas keyakinan *an sich* bukan merupakan faktor satu-satunya yang menjadikan subjek yakin

³² ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XII, hlm. 25-29. Fashl fi anna al-‘ilm min jins al-i’tiqâd”.

³³ Lihat (Pseudo) ‘Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm. 46.

³⁴ J.R.T.M, *God’s Created Speech*, hlm 41. ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XII, hlm. 9, menjelaskan persamaan dan perbedaan antara *i’tiqâd* dan *nazhar*. Persamaannya adalah bahwa keduanya terkait dengan objek dan mencakup seluruh aspek (*wajh*). Perbedaannya adalah bahwa yang pertama terkait dengan keberadaan objek dengan suatu kualitas, sedangkan yang kedua merupakan upaya untuk mengkonfirmasi dengan objek tentang keberadaan suatu kualitas.

³⁵ ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XII, hlm. 43.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 46.

karena subjek mengamati suatu fenomena dulu, kemudian menarik kesimpulan atas dasar kualifikasi tertentu. Seseorang, misalnya, melihat gerak pada pohon, kemudian menyimpulkan bahwa pohon tersebut bergerak. Oleh karena itu, *i’tiqâd* merupakan sesuatu yang harus ada pada subjek sehingga keberadaannya menjadikan subjek dalam keadaan (*hâl*) yakin. ‘Abd al-Jabbâr sangat jelas membantah pandangan tentang ilmu hanya sebagai keyakinan.³⁷

Atas dasar ini, penerjemahan *i’tiqâd* dengan *belief*, menurut Peters, adalah keliru karena kekeliruan dalam memahami teks-teks *kalâm* ‘Abd al-Jabbâr dan *mutakallimûn* lainnya. Peters, Vajda, Bernand, dan Frank menerjemahkan *i’tiqâd* dengan *conviction*. Dengan pengertian yang sama, van Ess menerjemahkan istilah tersebut dengan *Überzeugung* (Jerman).³⁸

Hubungan antara pengetahuan dan keyakinan adalah hubungan “negasi-afirmasi”. ‘Abd al-Jabbâr dengan sangat baik mengartikulasikan hal ini dengan statemen singkatnya berikut ini:

وقد علمنا ان العلم خدا هو الاعتقاد الذي يتعلق بنفي ما تعلق العلم باثباته، أو بإثبات ما تعلق العلم بنفيه، لأنه قد ثبت امتناع الجمع بينهما ولا وجه إلا التضاد.³⁹

³⁷ ‘Abd al-Jabbâr mengemukakan hal ini dalam bahasan tersendiri. Lihat ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XII, hlm. 47-53.

³⁸ J.R.T.M, *God’s Created Speech*, hlm 42; Marie Bernand, *La Notion de ‘Ilm Chez les Premiers Mu’tazites*, hlm 24. Hourani menerjemahkan *i’tiqâd* dengan *belief*. Lihat George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 17. *Belief* diterjemahkan dengan “state of believing, conviction or acceptance that certain things are true or real”. Atas dasar ini, *belief* berkonotasi sebagai penerimaan atau sikap mental yang tertutup dari realitas atau kebenaran di luar dirinya sehingga disinonimkan dengan *faith* (keimanan). Berbeda dengan ini, *conviction* lebih berkonotasi sebagai sikap mental yang terbuka, yang sama sekali tidak didasarkan pertimbangan (salah satu penggunaannya “to convict to prove [a person] guilty [convicted by the evidence]”) sehingga disinonimkan dengan “certainly” dan “opinion”. Lihat Victoria Neufeld (ed.), *Webster’s New World College Dictionary*, (USA: Macmillan, Inc, 1996), hlm. 127 dan 305. Meski tidak kaku, atas dasar makna konotatif di atas, *belief* diterjemahkan dengan “kepercayaan” atau “keimanan”, sedangkan *conviction* diterjemahkan dengan “keyakinan” sebagaimana pengertian di atas.

³⁹ ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî bi at-Taklîf*, Juz I, hlm. 196.

Oleh karena itu, pengetahuan dalam relasinya dengan keyakinan tidak terlepas dari dua keadaan: (1) pengetahuan menegasikan apa yang oleh keyakinan diafirmasikan karena pengetahuan tidak mengafirmasikannya, atau (2) pengetahuan mengafirmasikan apa yang oleh keyakinan dinegasikan karena tuntutan pengetahuan bahwa hal itu diafirmasikan. Terhadap keyakinan tentang objek tertentu, pengetahuan tidak terlepas dari salah satunya. Namun, sebagai kerja metodologi keilmuan, negasi-afirmasi adalah dua hal yang tak terpisahkan (ada proses penyaringan oleh akal terhadap pelbagai fenomena untuk ditunjuk sebagai fakta dan data). Dengan pendasaran ini, 'Abd al-Jabbâr membedakan antara keyakinan kritis sebagai bagian dari pengetahuan dan keyakinan tidak kritis dalam hieraki berikut:

a. **Jahl** (ketidaktahuan). Peters⁴⁰ membedakan antara *jahl* (ketidaktahuan, *ignorance*)⁴¹ sebagai tidak adanya ilmu sama sekali yang disebutnya sebagai “ketidaktahuan negatif” (*einfache Ignoranz*) dan *jahl* sebagai keyakinan yang tidak korespondensial dengan realitas yang disebutnya sebagai “ketidaktahuan positif” (*komplexe Unwissenheit*). Dalam penggunaan umumnya dalam bahasa Arab, *jahl* merupakan ketidaktahuan tentang suatu objek tertentu sehingga tidak identik dengan “kebodohan” yang setara dengan kategori pertama Peters. Ketidaktahuan yang dimaksud oleh 'Abd al-Jabbâr adalah “ketidaktahuan positif”.

b. **Taqîd** dan **tabkhîr**. Ketenangan pikiran (*sukûn an-nafs*) tidak ada di dalamnya, tapi belum mengandung kebenaran atau kesesuaian dengan realitas. *Taqîd* didefinisikan sebagai “menerima pendapat orang lain tanpa didasari oleh argu-

⁴⁰ J.R.T.M, *God's Created Speech*, hlm. 43.

⁴¹ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 17.

men”.⁴² *Taqîd* digunakan oleh 'Abd al-Jabbâr sebagai istilah teknis untuk keyakinan yang tidak kritis dengan mengikuti suatu aliran dan tradisi-tradisinya. Dalam pengertian ini, Peters menyebutnya dengan “tradisionalisme”.⁴³ Namun, membatasi *taqîd* hanya untuk “aliran” tentu saja keliru. 'Abd al-Jabbâr sendiri menggunakan istilah tersebut sebagai keyakinan yang tidak kritis, setidaknya, dalam pengertian berikut: pertama, *taqîd* pada pandangan individual atas dasar otoritas. Ketidak-kritisan ini dibantahnya dengan argumen logika. “Subjek yang diikuti pandangannya tidak terlepas dari dua kemungkinan antara sebagai orang yang mengetahui tentang objeknya atau sebaliknya. Jika diterima pengandaian kemungkinan pertama, permasalahan yang sangat mendasar adalah dengan prosedur apakah ilmu tersebut diperoleh. Dalam *Syarh* dikemukakan statemen 'Alî ibn Abî Thâlib r.a. yang berkaitan dengan persoalan validitas pengetahuan bahwa kebenaran tidak bisa secara metodologis divalidasi dengan kriteria-kriteria yang berada di luar diri, termasuk otoritas, tetapi kondisi objektif yang berada di dalamnya. Kutipan tersebut terbaca sebagai berikut:

الحق لا يعرف بالرجال وإنما الرجال يعرفون بالحق اعرف الحق تعرف اهلته قلوا لم نكفروا واعرف الباطل
تعرف اهلته⁴⁴

Dalam hal bahwa pengetahuan tidak bisa divalidasi dengan sesuatu yang berada di luarnya yang paralel dengan ide bahwa ilmu tidak bisa divalidasi dengan otoritas, dalam *al-Muhîth*⁴⁵

⁴² 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, hlm.61.

⁴³ J.R.T.M, *God's Created Speech*, hlm. 44.

⁴⁴ (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm. 62.

⁴⁵ 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî bi at-Taqlîf*, Juz I, hlm. 15 'Abd al-Jabbâr sebenarnya sama sekali tidak melihat adanya keterpisahan antara ilmu dan amal (hlm. 16). Namun, hal itu harus dipahami dalam konteks religius. Dalam epistemologi, keduanya harus dipisahkan, baik dalam “proses” keilmuan, karena amal

‘Abd al-Jabbâr menguatkannya dengan ide bahwa pengetahuan tidak bisa divalidasi dengan amal yang sesungguhnya berada di luarnya, suatu pandangan yang mengingatkan kita dengan perspektif hermeneutis tentang hal yang sama bahwa mengkritik ide seseorang tidak sah secara metodologis dengan mengkritik tindakan atau latar belakang kehidupannya. Kedua, *taqlid* pada suatu pandangan politik sebagai pandangan mayoritas. Kuantitas sama sekali tidak menentukan kebenaran.⁴⁶ Ketiga, *taqlid* adalah keyakinan yang tidak kritis karena dilihat dari dua kriteria: *sukûn an-nafs* (ketenangan pikiran yang semu) dan keharusan korespondensial dengan realitas, yang dalam hal ini selalu menghadapi pelbagai kemungkinan keliru.⁴⁷

Kritik ‘Abd al-Jabbâr terhadap *taqlid* sebagai keyakinan yang tidak kritis juga merupakan kritik terhadap *tabkhîr*. Istilah ini diartikan sebagai keyakinan terhadap sesuatu yang tanpa didasari oleh pertimbangan mendalam.⁴⁸

- c. **Zhann.** Istilah ini menjadi bagian dari tema bahasan semua kalangan *bayâniyyûn*, baik *mutakallimûn*, ahli fiqh, maupun ushul fiqh. *Zhann* oleh ‘Abd al-Jabbâr didefinisikan dengan “sesuatu yang keberadaannya meniscayakan subjek menjadi *zhann*.”⁴⁹ Abu ‘Ali al-Jubbâ’î dan Abû Hâsyim berbeda pandangan tentang status *zhann*. Menurut al-Jubbâ’î, *zhann* merupakan

sesungguhnya tidak pernah ada tanpa pengetahuan sebelumnya (hlm. 15), maupun dalam bentuk “produk” keilmuan yang dalam hal validitas, amal tidak menjadi tolok ukur bagi kebenaran ilmu. Berbeda dengan pandangan sufi umumnya yang melihat validitas ilmu membentang dari kebenaran kognitif (*‘ilm*) ke kebenaran afektif (*hâl*, situasi kedekatan Tuhan-hamba) ‘Abd al-Jabbâr secara lebih rasional membatasi kebenaran ilmu hanya pada tingkat kognitif.

⁴⁶ ‘Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, hlm. 61-62.

⁴⁷ ‘Abd al-Jabbâr mengemukakan hal ini dalam bahasan tersendiri. Lihat ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XII, hlm. 25 dan 123-126, “Fashl fi bâyan fasâd at-taqlid.

⁴⁸ J.R.T.M, *God’s Created Speech*, hlm. 44.

⁴⁹ (Pseudo) ‘Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm. 395.

kategori sendiri di luar keyakinan, sedangkan menurut Abû Hâsyim, *zhann* dikategorikan sebagai keyakinan spesifik. Dalam *Syarh*, terlihat upaya ‘Abd al-Jabbâr untuk mempertemukan pendapat tersebut dengan mengatakan bahwa jika dihubungkan dengan kriteria korespondensial pengetahuan, *zhann*, bertolak dari prinsip “keserbabolehan” (*at-tajwîz*). Karena itu, *zhann* menghadapi dua kemungkinan, yaitu menjadi keyakinan yang benar dan korespondensial, atau sebaliknya.

- d. **Ma’rifah** atau **‘ilm** yang menjadi tema sentral kajian ini. Keduanya adalah keyakinan yang memenuhi dua kriteria pengetahuan valid yang ditentukan oleh ‘Abd al-Jabbâr.

Bertolak dari proses negasi-afirmasi yang menjadi asas kerja metodologi “keilmuan” dan hierarki keyakinan sebagaimana dikemukakan, interrelasi ilmu dan keyakinan, di samping pemerian di atas, pada prinsipnya dapat dilihat dari dua aspek:

- 1) Keyakinan tidak hanya merupakan sikap mental (teori mentalistik) atau kecenderungan perilaku (teori disposisional), tetapi lebih dari itu, menjadi “peta realitas”, suatu fase awal kesadaran dari dalam realitas dan fakta. Hal ini, antara lain, dapat dijelaskan dengan pandangan ‘Abd al-Jabbâr tentang *zhann*. Meski dengan intensitas keyakinan yang berbeda, seperti dijelaskan oleh *bayâniyyûn*, *fuqahâ’*, dan *ushûliyyûn*, *zhann* disetarakan dengan keraguan (*syakk*), sebuah penggambaran tentang terjadinya interaksi persepsi individual terhadap realitas yang bertolak dari kegelisahan (*khawf*) yang oleh ‘Abd al-Jabbâr disebut sebagai bagian dari motif-motif (*ad-dawa’i*) eksplorasi “ilmiah”. *Zhann* sendiri tidak berangkat dari keyakinan kosong, tetapi dari “sinyal” (*amârah shahîhah*).⁵⁰ Peters benar ketika mener-

⁵⁰ Lihat *Ibid.*, 73-74. Di samping itu, kegiatan “keilmuan”, menurut ‘Abd al-Jabbâr, juga didasarkan pada apa yang disebutnya sebagai *khâthir* (jamak: *khawâthir*).

jemahkan *zhann* dengan “asumsi”.⁵¹ Relasi ini bisa disebut sebagai “relasi instrumental” yang terjadi dalam proses kerja “keilmuan”.

- 2) Sebagai implikasi dari proses negasi-afirmasi, ilmu mengambil jarak dan mengkritisi pelbagai keyakinan sebagaimana dikemukakan. Relasi model ini disebut dengan “relasi distansial”.

Interrelasi pengetahuan dan keyakinan dalam pandangan ‘Abd al-Jabbâr dapat dijelaskan dengan tabel berikut:

Tabel : I
Interrelasi Pengetahuan dan Keyakinan

No	Jenis keyakinan (الاعتقادات)	Korespondensi (علي ما هو به)	Afektivitas (مسكون للنفس)	Bentuk Relasi
1.	Ketidaktahuan	tidak ada	ada	distansial
2.	<i>Taqlid / tabkhîf</i>	?	tidak ada	distansial
3.	<i>Zhann / syakk</i>	?	tidak ada	instrumental-distansial
4.	<i>‘Ilm / ma’rifah</i>	ada	ada	instrumental-distansial

B. Tolok Ukur Kebenaran (Validitas): Antara Objektivitas dan Subjektivitas

Salah satu persoalan sentral dalam epistemologi adalah bagaimana suatu pengetahuan diukur kebenarannya yang memuncu-

Lihat Nasr Hâmîd, *Al-Ittijâh al-‘Aqli fi At-Tafsir, Dirâsah fi Qadhiyyat al-Majâz fi Al-Qur’ân ‘ind al-Mu’tazilah*, Cet. III (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-‘Arabî, 1996), hlm. 66-67. Di sini *khâthir* disebut sebagai motif eksternal, sedangkan *syakk*, termasuk di dalamnya *zhann*, disebut sebagai motif internal. Apa yang dimaksud ‘Abd al-Jabbâr dengan keraguan sebagai kondisi awal proses memperoleh ilmu adalah persepsi/asumsi awal yang, karenanya, tidak kosong sama sekali dari penyikapan terhadap objek (*khuluww al-qâdir ‘an al-akhdz wa at-tark*). Lihat ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XII, hlm. 189-190.

⁵¹ J.R.T.M, *God’s Created Speech*, 54, hlm. 45-47.

kan teori-teori tentang kebenaran (*truth*) pengetahuan: teori kebenaran korespondensi, koherensi (Brand Blanshard), pragmatis (filsuf Amerika umumnya; William James, Charles Peirce, John Dewey), semantik (Alfred Tarski), atau teori *redundancy* (F.P. Ramsey).⁵²

Pengetahuan menurut ‘Abd al-Jabbâr memiliki kriteria yang mandiri yang ditentukan oleh nilai-nilai intrinsik sehingga tidak dapat divalidasi dengan tindakan. Ilmu memiliki *shifah* dan *hâl* tersendiri.⁵³ Definisi yang telah dikemukakan dapat memperjelas hal ini bahwa keyakinan (*i’tiqâd*) menjadi pengetahuan yang *shahih* jika memenuhi dua kriteria: *pertama*, kesesuaian keyakinan dengan objeknya seperti apa adanya (*‘ala mâ huwa bih*), dan *kedua*, keniscayaan ketenangan jiwa (*sukûn an-nafs*). Oleh George F. Hourani,⁵⁴ kriteria pertama disebut sebagai kriteria objektif dan kriteria kedua disebut sebagai kriteria subjektif.

1. Unsur Korespondensi⁵⁵ (*‘alâ mâ huwa bih*) sebagai Kriteria “Objektif”

Dalam epistemologi, korespondensi (kesesuaian dengan realitas) merupakan asas kebenaran pengetahuan. Realitas itu

⁵² Lihat Robert C. Solomon, *Introducing Philosophy: A Text With Readings*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publisher, 1985), hlm. 166 dst; Brian Carr dan D.J. O’connor, *Introduction to the Theory of Knowledge*, hlm 164-185; Paul Horwich, “Truth, Theories of”, dalam Jonathan Dancy dan Ernest Sosa (eds.). *A Companion of Epistemology* (Massachusetts :Blackwell, 1993), hlm. 509-515.

⁵³ ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XII, hlm. 36. Tentang terminologi teknis ini, lihat Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, hlm. 193-234; Sari Nuseibeh, “Epistemology”, dalam Oliver Leaman dan Seyyed Hossein Nasr, *History of Islamic Philosophy*, Part II (London dan New York: Routledge, 1996), hlm. 831-834.

⁵⁴ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 17.

⁵⁵ Ungkapan “korespondensi” (kesesuaian) sebenarnya mencakup kesesuaian pengetahuan dengan realitas, baik realitas empiris maupun non-realitas atas dasar bahwa beberapa penulis (lihat kembali catatan kaki nomor 52) tidak menyebutnya sebagai teori tersendiri karena kebenaran ilmu diasumsikan sebagai kebenaran

sendiri bermuara dari dua hal, yaitu realitas fisik (fakta empiris, *impression* dalam terminologi Hume) atau non-fisik (fakta akal-budi rasional). Yang dimaksud oleh 'Abd al-Jabbâr adalah keduanya bahwa kebenaran ada pada fakta-fakta empiris sebagaimana juga pada fakta-fakta rasional. Hal ini dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, fakta empiris-sensual yang diserap melalui alat-alat indera (*al-hawâss*) merupakan tolok ukur pertama kebenaran. Hal ini disebabkan, menurutnya, oleh ketergantungan nalar rasional dalam proses *idrâk* atas fakta-fakta empiris sederhana yang kebenarannya diterima oleh rasio secara aksiomatik, yang disebutnya sebagai *badîhat al-'aql*.⁵⁶ Dalam kritiknya terhadap sufisme (*as-Sûfisthâ'iyah*), bukan dalam pengertian skeptisisme epistemologis, 'Abd al-Jabbâr menyatakan bahwa kebenaran sebagai sesuatu yang tidak berbantah bertolak dari fakta-fakta empiris sederhana, seperti perbedaan "hitam-putih", "tinggi-rendah", dan "besar-kecil".⁵⁷ "Ide-ide sederhana ditarik dari kesan sederhana", demikian Hume.⁵⁸

Kedua, meski merupakan tolok ukur pertama kebenaran, 'Abd al-Jabbâr melihat bahwa fakta-fakta empiris—meminjam istilah Kant—adalah *das Ding an Sich*. Fakta-fakta tersebut baru sampai ke level *sense-data* yang dijadikan tolok ukur kebenaran jika dikonstruksi oleh akal. Oleh karena itu, nalar tidak hanya terjadi pada argumen-argumen (*an-nazhar fî al-adillah*), tetapi juga pada

korespondensial dengan pengertian itu. Jika yang dimaksud dengan korespondensi dengan realitas empiris, dalam kajian ini disebut "teori korespondensial" atau "korespondensi dengan realitas empiris".

⁵⁶ 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 54.

⁵⁷ *Ibid.*, Juz XII, hlm. 42-43.

⁵⁸ "According to Hume, simple ideas are derived from simple impression. A simple idea would thing like red; the simple impression would be seeing a red round image", Robert C. Solomon, *Introducing Philosophy*, hlm. 144.

objek-objek empiris (*an-nazhar fî al-a'yân*).⁵⁹ Di samping itu, argumen sangat mendasar yang dikemukakannya adalah bahwa pengetahuan dari akal-budi lebih jelas validitasnya karena bertolak dari nalar sebagai tindakan generatif (*mutawallid*) yang dilakukan oleh manusia sebagai agen tindakan, sedangkan pengetahuan empiris bertolak dari penginderaan terhadap sesuatu yang memang ada sejak semula tanpa pengkondisian (*muftada'an*).⁶⁰ *Idrâk* sendiri, baik terhadap objek empiris maupun non-empiris, bukanlah *ma'nâ*⁶¹ yang meniscayakan pengetahuan dengan sendirinya.

Ketiga, penekanan pada kebenaran fakta rasional tersebut sama sekali tidak membawa 'Abd al-Jabbâr kepada penegasian kebenaran fakta empiris. Hal ini didasarkan pada pandangan 'Abd al-Jabbâr ketika mengkritik pandangan relativis (*ashhâb at-tajâhul*) dan penganut sufisme (*as-Sûfisthâ'iyah*) bahwa rasionalisme dari suatu *i'tiqâd* tidak dapat, sama sekali, memengaruhi kondisi nyata objek yang diyakini.⁶²

Bertolak dari pandangannya bahwa realitas empiris merupakan kriteria apa yang disebut pengetahuan yang valid maka tolok

⁵⁹ *Ibid.*, Juz XII, hlm. 97.

⁶⁰ *Ibid.*, Juz XII, hlm. 57. Lihat perbedaan oleh 'Abd al-Jabbâr antara tindakan yang didasarkan pada "sebab" dan "ibtidâ'" (*Al-Muhîth*, Juz I, hlm. 391-392). Menurutnya tindakan generatif (*muwallid*) dan langsung (*mubâsyir*) masih berada dalam batas kemampuan manusia, sebagaimana kritiknya terhadap pandangan *thab-nya* 'Abû 'Utmân al-Jâhidz yang berimplikasi, tegas 'Abd al-Jabbâr, pada penyamaan antara nalar dan pengetahuan dengan proses penyerapan inderawi, serta gerak dan kecenderungan gerak (*i'tim'mâd*). Lihat 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 316-323. Dengan pandangan tentang tindakan generatif (*mutawallid*) sebagai tindakan manusia karena penekannya pada pengetahuan sebagai hasil kreasi manusia, ia juga berbeda dengan an-Nazhzhâm dan al-Âlâf. Lihat Nasr Hâmid Abû Zayd, *Al-Ittijâh al-'Aqli*, hlm 61. Parafase yang sering digunakan untuk nalar sebagai tindakan adalah "an-Nazhar yuwallidu al-'ilm".

⁶¹ *Ibid.*, Juz XII, hlm. 93.

⁶² *Ibid.*, Juz XII, hlm. 17.

ukur kebenaran yang dikemukakan ‘Abd al-Jabbâr bisa dijelaskan dengan teori kebenaran korespondensi (*correspondence theory of truth*) bahwa suatu pengetahuan baru dianggap valid jika sesuai (*correspond*) dengan realitas empiris. Pandangannya tentang *mawjûd*, sebagaimana dikemukakan, adalah bahwa pengetahuan tentang *being* harus dijelaskan dengan menunjuk langsung realitas objektifnya (*bi al-isyârah al mawjûdât*). Penjelasan tentang *mawjûd*, menurut ‘Abd al-Jabbâr, harus dengan contoh-contoh objek partikular (*at-ta’rîf bi al-mitsâl*), sebuah pandangan yang sangat Aristotelian.

Tetapi, fakta-fakta empiris tersebut baru memiliki makna hanya jika “dimaknai” (dikonstruksi oleh akal) sehingga kebenaran adalah kebenaran rasional yang mengasumsikan keharusan adanya konsistensi berpikir logik. Dengan kata lain, pandangan ‘Abd al-Jabbâr dalam konteks itu dapat dijelaskan dengan teori kebenaran koherensi bahwa suatu keyakinan (pernyataan, kalimat, proposisi, dan sebagainya) adalah benar jika sesuai/konsisten secara logis dengan pernyataan atau keyakinan lain yang benar.⁶³ Teori koherensi menjadi alur yang cukup kuat dalam sistem berpikir ‘Abd al-Jabbâr dengan penekanannya pada konsistensi antara premis mayor (*mujmal*), premis minor (*mufashshal*), dan konklusi (*ta’ammul*). Ia memiliki sistem berpikir logika yang sangat ketat. Sebuah logika model silogisme, untuk menyebutnya sebagai contoh, dikemukakan untuk memperjelas hal ini:

- a. Berbuat zalim adalah jahat (premis mayor)
- b. Perbuatan ini adalah zalim (premis minor)
- c. Jadi, perbuatan ini adalah jahat (konklusi)⁶⁴

⁶³ The coherence theory of truth says that a statement of belief is true if and only if it “coheres” or ties in with other statements and belief.” Lihat Robert C. Solomon, *Introducing Philosophy*, hlm 166).

⁶⁴ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 35, dengan mengutip dari ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa ‘Adl*, Juz XIII, hlm. 305-306

Dari contoh di atas, ‘Abd al-Jabbâr menarik suatu konklusi yang sah secara logika karena koherensi yang menghubungkannya dengan premis minor dan mayor sebelumnya. Konklusi yang ditarik koheren dengan premis minor, dan premis minor koheren dengan premis mayor. Pengambilan kesimpulan itu sendiri tak ragu lagi adalah proses nalar dan inteleksi (*ta’ammul*). Ungkapkan semisal “*fa idzâ shahhat hâdhzihi al-jumlah, falâ budda (fa yajib)...*”⁶⁵ (jika kalimat/pernyataan ini benar maka pasti...) menggambarkan suatu proses inteleksi dan nalar dengan model dan koherensi. Jika silogisme yang dikemukakan tersebut dengan asas koherensi bertolak dari suatu premis mayor yang kebenarannya aksiomatik, pertanyaan yang muncul sekarang : bagaimana ‘Abd al-Jabbâr menjelaskan pendasarannya ? Inilah yang memberi ruang bagi kebenaran korespondensi dengan realitas empiris dalam epistemologi ‘Abd al-Jabbâr. Kebenaran aksiomatik (*badîhat al-‘aql*), sebagaimana dikemukakan, bertolak dari fakta-fakta sederhana yang tak terbantah melalui pengamatan inderawi (*al-hâssah*). Dalam *al-Muhîth*, pengetahuan tentang fakta-fakta sederhana tersebut disebut sebagai fondasi argumen-argumen (*ushûl al-adillah*) yang sesungguhnya menjadi kriteria minimal kesempurnaan akal untuk *taklîf*,⁶⁶ seperti pengetahuan aksiomatik tentang ketidakmungkinan suatu benda fisik berada di dua tempat pada waktu yang sama, perbedaan, dan persamaannya,⁶⁷ hitam-putih, manis-asam, dan panjang-lebar. Pengetahuan aksiomatik dari fakta-fakta empiris sederhana yang *dharûrî* tersebut mendasari argumen-argumen atau premis-premis minor yang dikemukakan berikutnya adalah untuk menghindari apa yang disebut

⁶⁵ ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XII, hlm. 236-237. Kata *wajaba-yajbu*—yang berbeda dalam konteks hukum—dalam konteks logika diterjemahkan dengan “pasti” (*necessary*)

⁶⁶ Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî bi at-Taqlîf*, Juz I, hlm. 15-17.

⁶⁷ Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, ed. Muhammad ‘Abd al-Halîm an-Najjâr dan ‘Abd al-Halîm an-Najjâr, Juz XI, hlm 382.

dalam logika sebagai “nalar sirkular” (*circular reasoning*), *fallacy of begging the question*, *petitio principii* (Latin), atau *tasalsul al-adillah*, yaitu pengambilan kesimpulan berdasarkan statemen-statemen atau pengandaian-pengandaian yang justru masih dipertanyakan kebenarannya dan harus dibuktikan, meski diasumsikan benar.⁶⁸ Kaedah logika ini diformulasikan ‘Abd al-Jabbâr sebagai berikut:

ولا شبهة في ان العلم باصول الادلة يجب ان يكون ضروريا لانه لو لم يكن كذلك للزم ان يكن علي كل دليل
لليل وهذا يؤدي الي ما لانهاية له من الادلة⁶⁹

Dalam contoh di atas, premis mayor “berbuat salah adalah jahat” diperoleh dari : (1) observasi atau pengamatan terhadap ada atau tidaknya aspek-aspek *prima facie* satu per satu dari contoh-contoh partikular bahwa semua kemungkinan yang menjadi tindakan tersebut baik tidak dengan *idrâk*, melalui persepsi sensual maupun pemahaman fakta-fakta empiris; dan (2) komparasi dan pertimbangan beberapa aspek *prima facie* nilai yang ada suatu tindakan.⁷⁰ Dengan demikian, ‘Abd al-Jabbâr mempertahankan kebenaran koherensi pada argumen logika sebagai tolok ukur kebenaran ilmu. Namun, pada tingkat yang paling mendasar, ia mendasarkan hal itu pada kebenaran ilmu. Namun, pada tingkat yang paling dasar, ia mendasarkan hal itu pada kebenaran korespondensi. Contoh lain yang dikemukakan ‘Abd al-Jabbâr yang

⁶⁸ Contoh kekeliruan nalar model ini adalah bahwa : alam semesta memiliki permulaan (premis mayor). Setiap yang memiliki permulaan mesti ada subjek yang mengawali (penciptaan) (Tuhan) (konklusi). Logika tersebut adalah keliru karena bertolak dari premis, statement, atau pengandaian yang masih dipersoalkan. Lihat Patrick J. Hurley. *A Concise Introduction to Logic*, (California : Wadsworth Publishing Company, 1985), hlm 120-122; Peter A. Angeles. *Dictionary of Philosophy*, (New York : Barnes & Noble Books Division of Harper & Row, Publishers, 1981), hlm 97; Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*. (New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1971), hlm 108; The Liang Gie, *Kamus Logika*, (Yogyakarta : Penerbit Liberty dan Pusat Belajar [PBI], 1998), hlm. 54.

⁶⁹ ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî bi at-Taqlîf*, Juz 1, hlm. 17.

⁷⁰ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 36.

dapat memperjelas hal ini adalah apa yang dikemukakannya dalam *Kitâb al-Ushûl al-Khamsah*, sebagaimana di kutip Machasin:⁷¹

Dalam kutipan di atas, bahwa Allah pasti Hidup adalah konklusi yang ditarik secara koheren dar premis mayor “setiap subjek yang mungkin memiliki kemampuan dan mengetahui pasti hidup”⁷² (secara implisit, premis minornya berbunyi : “Allah adalah subjek yang mungkin memiliki kemampuan dan mengetahui”). Premis mayor tersebut memaksa ‘Abd al-Jabbâr untuk membuktikan kebenarannya. Ada hal yang terkandung dalam premis mayor: (1) subjek yang memiliki kemampuan, dan (2) subjek yang mengetahui. Untuk memvalidasi yang pertama, ia mengatakan “karena setiap perbuatan dalam kenyataannya (*asy-syâhid*) tidak terjadi, kecuali dari subjek yang memiliki kemampuan”. Terhadap persoalan kedua, ia menunjuk contoh-contoh partikular yang tak terbantah “karena perbuatan yang kokoh (*al-fi’l al-muhkam*),⁷³ seperti menulis dan membuat sesuatu, tidak mungkin terjadi, kecuali dari subjek yang mengetahui”. Fakta-fakta *prima facie* yang ditunjukkannya terakhir ini yang digunakan untuk menopang nalar logika sebelumnya sebagai sesuatu yang “aksiomatik” agar tidak terjadi *petitio principii*. Fakta-fakta empiris dan rasional keduanya diberi tempat dan dilibatkan dalam proses inteleksi.

Dengan demikian, kesimpulannya tentang objek abstrak (Tuhan) yang bertolak dari konkret, ‘Abd al-Jabbâr menarik

⁷¹ Machasin, Al Qadi Abd al-Jabbâr, *Mutasyâbih Al-Qur’an: (Dalih Rasionalitas Al-Qur’an*, (Yogyakarta: Lkis, 2000), hlm 67-68 dengan mengutip Abd al-Jabbâr, *Kitâb al-Ushûl al-Khamsâh*, Edisi Daniel Gimaret, *Annales Islamologiques*, No. XV, (Institut Francais d’Archéologie Orientale du Caire, 1979), hlm 82-83. Lihat juga Machasin, “Understanding the Qur’an With Logical Arguments: Discussion on Abd al-Jabbâr’s Reasoning”, dalam *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, Juz 38, No. 2, hlm 371.

⁷² *Ibid*.

⁷³ Tentang perbedaan antara tindakan yang muhkam dan yang bukan muhkam, lihat ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XI, hlm. 372.

kebenaran membenteng dari teori kebenaran koherensi ke kebenaran korespondensi. Sebaliknya, jika dilihat dari contoh-contoh partikular konkret sebagai dasar kesimpulan, kebenaran membenteng dari teori kebenaran korespondensi ke koherensi.

Dengan demikian, fakta empiris diberi ruang dalam epistemologi 'Abd al-Jabbâr bersama-sama dengan fakta akal budi sehingga kesahihan pengetahuan diukur melalui korespondensi dengan realitas empiris dan koherensi dengan asas-asas logik, meski 'Abd al-Jabbâr sangat menekankan bahwa pengetahuan adalah hasil konstruksi akal terhadap fakta empiris tersebut, sebagaimana kecenderungan kritisisme Kant kepada rasionalisme dalam wacana filsafat Barat.⁷⁴

2. Unsur Afektivitas (*sukûn an-nafs*) sebagai Kriteria “Subjektif”

Validitas pengetahuan, menurut 'Abd al-Jabbâr, tidak hanya diukur dari kriteria korespondensialnya dengan realitas empiris dan rasional secara objektif, tapi juga diukur dengan kriteria afektivitas subjektif (*sukûn an-nafs*). Dalam perspektif filsafat ilmu, persoalan “mengetahui bahwa” tidak hanya disyaratkan adalah benar, tetapi juga harus diyakini bahwa statemen itu benar.⁷⁵

Kata *sukûn* secara etimologis berarti lawan dari gerak. Kata *sukûn* dalam ungkapan *sukûn an-nafs*⁷⁶ digunakan secara metafor (*majâz*) sebagai perbedaan atau keistimewaan yang dialami dalam kesadaran kognitif atau keyakinan subjek tentang suatu objek

⁷⁴ *Ibid.*, Juz XII, hlm 58

⁷⁵ Lihat John Hospers. *An Introduction to Philosophical Analysis* (London: Roudedge, 1996), hlm 20-21

⁷⁶ (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarah al Ushûl al-Khamsah*, hlm 46-48. Istilah lain yang digunakan dengan pengertian yang sama adalah *tsalj ash-shadr*, *insyirâh al-hadr*, dan *huma 'ninat al-qalb*. Peters dalam bukunya, *God Created Speech*, hlm. 49, menerjemahkannya dengan *tranquility of soul* (ketenangan jiwa) dan dengan pengertian yang sama Marie Bernard dalam *La Notion...*, hlm. 24, menerjemahkan dengan *tranquillite de l'âme*.

setelah proses memperoleh pengetahuan. Perubahan dalam kesadaran kognitif tersebut dalam contoh 'Abd al-Jabbâr adalah seperti perubahan kesadaran kognitif dari keyakinan tentang keberadaan Zayd di rumah atas dasar berita ke keyakinan tentang hal yang sama atas dasar penglihatan langsung (*musyâhadah*).⁷⁷ Dengan demikian *sukûn an-nafs* merupakan interiorisasi–meminjam terminologi psikologi–seluruh apa yang diserap subjek secara inderawi atau dinalar secara rasional ke dalam kesadaran subjektif setelah kriteria-kriteria yang dianggap sah terpenuhi.

Istilah *nafs* dalam ungkapan *sukûn an-nafs* merupakan *terminus technicus*, suatu problematika yang harus dipecahkan sebelum investigasi lebih lanjut. Istilah tersebut sebenarnya telah menjadi diskusi di kalangan *mutakallimûn*, sufi, dan para filsuf Islam. *Nafs* digunakan untuk menunjuk pada totalitas kesadaran manusia, yang mencakup pengertian *qalb* (hati)⁷⁸ sebagai substratnya dengan aktivitas-aktivitas interiornya (*afâl al-qulûb*).⁷⁹ Dalam konsep tentang manusia, manusia dibentuk dari dua unsur utama, yaitu bentuk (*shûrah*) dan struktur (*bunyah*).⁸⁰ Yang pertama tampak lebih pada aspek fisik, sedangkan yang kedua lebih ditekankan pada aspek psikis. Dalam literatur-literatur Islam klasik, berdasarkan keterangan al-Îjî dalam *al-Mawâqif*, istilah

⁷⁷ (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarah al Ushûl al-Khamsah*, hlm 46-47; *Al-Mughni fi Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 20-21.

⁷⁸ 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni fi Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 22.

⁷⁹ (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarah al Ushûl al-Khamsah*, hlm 90. 'Abd Al-Jabbâr membagi sepuluh perbuatan yang berada dalam batas kemampuan manusia (*al-maqdûrât*) kepada dua : (1) perbuatan-perbuatan anggota tubuh, yaitu *al-akhwân*, kecenderungan untuk gerak, mengarang, suara, dan rasa sakit, dan (2) perbuatan-perbuatan hati, yaitu, keyakinan, keinginan, rasa tidak senang, keraguan (*zhann*), dan menalar. Yang dimaksud dengan *al-akhwân* adalah berkumpul dan berpisah serta gerak dan diam. Lihat *Syarah al Ushûl al-Khamsah*, hlm 111.

⁸⁰ *Ibid.*, Juz XI, hlm 363. 'Abd Al-Jabbâr juga menyatakan bahwa manusia terdiri dari fisik dan roh (hlm. 335), esensi manusia adalah apa yang disebutnya sebagai “roh yang tak berstruktur” (*ar-rûh al-basîthah*, bukan tersusun dari beberapa unsur [*murakkab*] (hlm. 349).

nafs mengacu pada aspek penyempurna terhadap aspek fisik dan bersifat instrumental sebagai kemampuan menalar hal-hal yang universal atau menarik kesimpulan rasional.⁸¹ Atas dasar ini, istilah *nafs* tentu lebih ditekankan pada aspek kedua, yang sering disebutnya sebagai struktur hati (*binyat al-qalb*)⁸² yang menekankan dimensi akal manusia, meski beroperasi dalam totalitas kesadaran jiwa.

Kriteria *sukûn an-nafs* yang dinilai sebagai kriteria yang terlalu subjektif ini menimbulkan debat dan kritik,⁸³ baik dari penentang Mu'tazilah maupun dari kalangan Mu'tazilah sendiri. Isu-isu yang dimunculkan pada dasarnya sebagai berikut:

⁸¹ Teksnya : *hiya kamâl awwal li jism thabiy haitsu ya'qli al-qulliyât wa yastanbith bi ar-ra*. Lihat 'Adhud ad-Din al-Ëjî, *al-Mawâqif fi 'Ilm al-Kalâm*, (Beirut : Âlam al-kutub, t.th.), hlm 229-230. Jika di kalangan filsuf Islam, akal dianggap sebagai organon atau instrumen berpikir, sebagaimana dipahami filsuf Yunani, pada 'Abd al-Jabbâr konsep akal sangat problematis dan tidak dipahami sebagai instrumen berpikir. Aktivitas berpikir diungkapkan istilah umum *nafs* sebagai sesuatu yang mengandung dimensi berpikir. *Qalb* dalam *nafs* sebagai alat untuk berpikir dan pusat kesadaran dalam konsep 'Abd al-Jabbâr mungkin sama dengan apa yang disebut Ibn Sina, filsuf sesamanya dengan *quwâ an-nafs an-nâthiqah* (daya jiwa yang digunakan untuk berpikir). Lihat Jamil Shalibâ, *Târîkh al-Falsafat al-'Arabiyyah*, Cet.II (Beirut: Dâr al-kutub al-Lubnâni, 1973), hlm. 250.

⁸² (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 220.

⁸³ Menurut G. Vajda, "La Connaissance chez Saadia", dalam *Revue des Etudes Juives*, No. 126 (1967), hlm. 135, dari kalangan filsuf, konsep al-Fârâbi tentang pengetahuan yang valid dapat merupakan kritik terhadap kriteria yang dikemukakan oleh 'Abd al-Jabbâr, Hourani secara keliru memahami *sukûn an-nafs* sebagai "the deliberate and rational process which his mind goes through, contrasted with the unreflective process of the others". Lihat Lawrence V. Berman, "Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd Al-Jabbâr Book Review", dalam Stanford J. Shaw (ed), *International Journal of Middle East Studies*, Vol. VII, (1976), hlm. 59-87; George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 134, hlm. 18; Machasin, "Epistemologi..." hlm. 18; J.R.T.M Peters, *God's Created Speech*, hlm. 50. Hourani, dengan begitu, tidak sepenuhnya keliru karena *sukûn an-nafs* (lihat penjelasan berikut) bukanlah kesadaran subjektif semata yang terlepas dari interaksi. Tetapi, kekeliruannya terletak pada pengetahuan dalam 'Abd Al-Jabbâr yang tidak selalu bersifat diskursif yang meniscayakan nalar.

- a. Unsur fundamental yang membedakan antara "ilmu" dan non-ilmu. Menurut Abû 'Utmân al-Jâhizh, penentang penting 'Abd al-Jabbâr dari tokoh Mu'tazilah sendiri, *sukûn an-nafs* menyebabkan kaburnya batas antara pengetahuan dengan ketidak-tahuan (*jahl*), seperti ketika melihat air pada fatamorgana. Abû 'Alî, gurunya, yang menekankan asas "non-kontradiksi" (*nafy al-tanâqudh*) dalam pengetahuan, juga mengajukan kritik yang sama, meski memiliki segi-segi pandangan yang sama dengan 'Abd al-Jabbâr. Menurut *sukûn an nafs*—untuk membantah kritik tersebut—merupakan keadaan terakhir yang telah dikondisikan oleh *conditio sine quo non* yang sah : (1) subjek yang melakukan persepsi inderawi maupun rasional (*idrâk*) memiliki perangkat keilmuan sabagai *frame* berpikirnya (*'aqil*); (2) ada beberapa '*illah* (sebab, *cause*) yang menghubungkan antara fenomena yang diamati, dan (3) tidak ada ketidakjelasan dalam proses tersebut. Proses perpindahan dari pengamatan tersebut ke kesadaran subjektif itu, menurutnya, adalah sesuatu yang jelas dan dapat dipercaya serta aspek-aspek (*wujûh*) yang menjadi kondisi terwujudnya pengetahuan harus rasional,⁸⁴ semisal kejelasan ketika seseorang melihat air, api, atau bumi dengan penyikapannya. Hal ini berjalan pada satu prinsip metodologi yang sama (*'alâ tharîqâh wâhidah*), yang mendasari verifikasi setelah itu. Proses inilah yang membedakan antara ilmu dengan asumsi (*zhann*) atau kesimpulan *a priori* (*tabkhît*).⁸⁵
- b. Stagnasi kegiatan keilmuan. Karena tolok ukur yang bersifat subjektif, *sukûn an-nafs* dikritik—demikian pengandaian 'Abd al-Jabbâr—sebagai penyebab stagnasi bagi kegiatan keilmuan (*fi'l al-ma'rifah*). 'Abd al-Jabbâr tidak menafikan kemungkinan

⁸⁴ 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 34.

⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 36.

hal itu jika didasarkan adanya sesuatu yang tidak jelas atau adanya motivasi-motivasi lain (*ad-dawâ*).⁸⁶

- c. Kritik yang sangat mendasar yang diajukan terhadap kriteria ini adalah karena bertolak dari tolok ukur subjektif (*ar-rujû' ilâ an-nafs*), *sukûn an-nafs* berbenturan dengan “asas non-kontradiksi”, baik pada tingkat kesimpulan, sebagaimana ditegaskan Abû 'Alî, maupun pada tingkat metodologi, sebagaimana dikemukakan Abû Hâsyim. Argumen yang dikemukakan oleh 'Abd al-Jabbâr untuk membantah kritik ini pada dasarnya adalah sebagai berikut. *Pertama*, “asas nonkontradiksi” ilmu, menurutnya, kadang-kadang merupakan sesuatu yang bisa diperdebatkan dan bisa dibatah.⁸⁷ *Kedua*, berdasarkan rasionalisasi itu, kembali ke kesadaran subjektif (*ar-rujû' ilâ an-nafs*), membantahnya dengan tegas (*yufhasy al-qawl 'alayh*), serta mengemukakan argumen-argumen penopang adalah suatu keniscayaan.⁸⁸

Konsep 'Abd al-Jabbâr tentang ketenangan jiwa (*sukûn an-nafs*) dan prinsip “kembali ke kesadaran subjektif” (*ar-rujû' ilâ an-nafs*) mendasari pandangannya tentang psikologi “keilmuan”. Ketenangan jiwa merupakan kondisi final yang dialami subjek yang melihat terpenuhinya kondisi-kondisi objektifnya. Ketenangan

⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 37.

⁸⁷ Asas “non-kontradiksi untuk mengukur kebenaran ilmu tidak ditolak sepenuhnya, sebagai konsekuensi logis dari kritiknya terhadap sofisme. Lihat Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XV, ed. Mahmûd al-Khudayrî dan Mahmûd Muhammad Qasim, hlm. 109-110. Asas “non-kontradiksi” atau hukum penyangkalan sebenarnya dikemukakan oleh Aristoteles sebagai prinsip objektivitas dan hukum penyingkiranyang ketiga (bahwa antara dua pernyataan yang bertentangan tidak mungkin ada pernyataan ketiga). Lihat Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani* (Jakarta: Universitas Indonesia [UI] Press dan Tintamas, 1986), hlm. 124. Lihat juga kritik kalangan *mutakallimûn* terhadap prinsip-prinsip Aristoteles dalam 'Alî Sâmi an-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahts*, hlm. 143-155.

⁸⁸ *Ibid.*, Juz XII, hlm 38-39.

jiwa hanya terjadi jika keyakinan (*i'tiqâd*) terbentuk oleh syarat-syarat diperolehnya pengetahuan secara sah. ⁸⁹ Oleh karena itu, ketenangan jiwa mesti bertolak dari kondisi objek yang rasional (*ma'qûl*). Keyakinan yang muncul dari proses nalar, misalnya, meniscayakan ketenangan jiwa. Menurut 'Abd al-Jabbâr ketenangan jiwa merupakan kondisi kognitif yang berbeda yang dialami oleh subjek tentang keberadaan seseorang, misalnya, dengan melihatnya (*musyâhadah*) sendiri. Perubahan dalam kesadaran kognitif yang tidak dialami sebelumnya tersebut berbeda dengan kesadaran serupa tentang hal yang sama yang diperoleh hanya melalui berita. Dengan demikian, ketenangan jiwa terwujud jika ada kesesuaian, yang menjadi tolok ukur objektif pengetahuan, antara keyakinan dengan realitas objektifnya.⁹⁰ Secara psikologis, konsep *sukûn an-nafs* merupakan proses penyerapan, apropriasi, atau interiorisasi ke dalam kesadaran subjektif fakta-fakta objektif di luarnya sehingga konsep tersebut tidak lagi merupakan tolok ukur subjektif murni.

Dari pendefinisian *sukûn an-nafs* dan kritik serta sanggahan yang telah dikemukakan di atas, pelabelan kriteria ini sebagai “subjektivitas” tampak sangat problematis, terutama jika dibandingkan dengan kontras subjektivitas-objektivitas dalam wacana filsafat ilmu yang berkembang di Barat. David Bell,⁹¹ misalnya, mencatat dalam sejarah tentang pergeseran makna objektivitas dan subjektivitas. Selama beberapa abad sebelum Kant—dalam tulisan-tulisan kalangan Skolastik, Descartes, Spinoza, Berkeley, dan lainnya—telah terjadi variasi makna: objektivitas direpresentasikan sebagai ide, representasi mental, atau isi suatu kesadaran. Descartes, khususnya, memaknai “subjektif” sebagai “realitas yang

⁸⁹ Machasin, “Epistemologi...”, hlm. 44.

⁹⁰ *Ibid.*, hlm 45.

⁹¹ David Bell, “Objective/Subjective”, dalam Jonathan Dancy dan Ernest Sosa (eds.). *A Companion to Epistemology*, hlm. 312.

disebut oleh para filsuf sebagai aktual atau formal”. Franz Brentano justru menafsirkan objektivitas (*Gegenstandlichkeit*) sebagai sifat intrinsik dari sikap mental yang menekankan sisi intensionalitasnya, yang mengilhami Husserl dan Alexius Meinong. Meski demikian, dalam tatanan ontologis–tidak ada pemisahan yang ketat antara subjek dan objek. Konsep ‘Abd al-Jabbâr tentang ini juga harus dipahami dari sini.

“Subjektivitas” kriteria ini–jika harus diberi label demikian–tidak merupakan subjektivitas radikal, tidak hanya karena penolakannya atas skeptisisme (*as-Sûfisthâ’iyyah*) yang menjadi afiliasinya, tetapi juga karena alasan berikut:

Pertama, *sukûn an-nafs* meski berpusat sebagai pertimbangan akhir (‘Abd al-Jabbâr menggunakan istilah *hukm*, bukan *itsbât* atau *tatsbît* [penetapan]) pada kesadaran individu (*al-‘âlim*),⁹² tetapi bertolak dari apa yang telah diketahui melalui “pembacaan” terhadap realitas yang diketahui (*al-ma’lûm*)⁹³ dengan kualifikasi yang dapat dipercaya dan shahih, menurutnya, sebagaimana dijelaskan: dalam kondisi tertentu (*hâl*), ada hubungan kausal (*‘illah*) antara fakta–fakta, tidak ada kesamaran, dengan wajah yang *ma’qûl*, dan sebagainya. Oleh karena itu, “objektivitas” subjektivitas kriteria ini secara ringkas dijelaskan dengan hubungan kausal *ma’nâ-sukûn an-nafs’ilm*. Meskipun merupakan bagian dari keyakinan subjektif, *ma’nâ* baru diperoleh dari interaksi subjek (baca: ide) dengan realitas yang diketahui sehingga sampai pada tingkat memuaskan, atau sampai pada tingkat “alasan cukup” (*raison suffisante*) dalam istilah Leibniz.

⁹² ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XII, hlm. 20

⁹³ *Ibid.*, hlm 30. Peters, *God’s Created Speech*, hlm. 50, karena terlalu menekankan pengetahuan dalam konsep ‘Abd al-Jabbâr sebagai pengalaman dalam (*inner experience*) manusia, secara keliru menganggap *sukûn an-nafs* merupakan kriteria subjektif yang tidak memiliki hubungan langsung dengan apa yang diketahui (*‘ilm, ma’lum*).

Kedua, berdasarkan keterkaitan ide dan realitas tersebut, pandangan ‘Abd al-Jabbâr ini akan diidentifikasi dengan dua arus utama pandangan tentang subjektivitas dalam epistemologis, yaitu realisme epistemologis berpendapat bahwa kesadaran menghubungkan saya dengan apa yang lain dari saya. Sedangkan idealisme epistemologis berpendapat bahwa setiap tindakan mengetahui berakhir dalam suatu ide, yang merupakan suatu peristiwa subjektif murni.⁹⁴ Meski menegaskan dengan *sukûn an-nafs* tentang kesadaran sebagai penghubung antara saya dan yang di luar saya, ‘Abd al-Jabbâr menolak apa yang ada di luar saya sebagai realitas final karena tidak shahihnya bertolak dari realitas empiris *an sich (i’timâd ‘alâ mujarrad al-wujûd)*.⁹⁵ Sebaliknya, meski bertolak dari pandangan tentang ilmu sebagai genus keyakinan dan berakhir pada *sukûn an-nafs*, dengan kriteria korespondensial (*‘alâ mâ huwa bih*) pandangan ‘Abd al-Jabbâr berbeda dengan idealisme.

C. Sumber-sumber Pengetahuan

1. Konsep *Aql*

Islamisasi di abad ke-20, tegas A. Kevin Reinhart⁹⁶ dalam *Before Revelation*, dengan mengutip W.C. Smith, sering keliru dalam memahami konsep *‘aql* di kalangan Mu’tazilah. Kesalahpahaman tersebut juga disebabkan oleh kuatnya simbolisme istilah, semisal *reason* dan *intellect* di abad ke-18 dan sesudahnya,

⁹⁴ Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Knowledge*, saduran P. Hardono Hadi, hlm. 35.

⁹⁵ (Pseudo) ‘Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 205.

⁹⁶ A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*, (New York: State University of New York Press, 1995), hlm. 151. Di kalangan heresiografer Asy’ariyyah informasi mengenai konsep Mu’tazilah tentang *‘aql* juga masih kurang. Di kalangan *mutakallimûn*, al-Hârîts ibn Asad al-Muhâsibi tampaknya merupakan orang pertama yang secara mendalam membahas tentang hakikat *‘aql*. Lihat karyanya, “Risalah fî Ma’riyyat al-‘Aql, dalam Husayn al-Qûtili, (ed.), *Al-‘Aql wa Fahm Al-Qur’an*, Cet. I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1971/1391).

baik di Barat maupun di dunia Islam. Meskipun demikian, intelektual Barat dan Timur serta para heresiografer sepakat bahwa 'aql menempati posisi sentral dalam epistemologi Mu'tazilah, baik cabang Bashrah maupun Baghdad.

'Abd al-Jabbâr sebagai tokoh Mu'tazilah Bashrah, karena bertolak dari diskusi tentang *taklîf*, mendefinisikan 'aql sebagai seperangkat ilmu tertentu sebagai kriteria kesempurnaan intelektual.⁹⁷ Pendefinisian tersebut agaknya merupakan representasi pandangan Abû 'Alî yang mendefinisikan 'aql dengan pengetahuan.⁹⁸ Atas dasar ini, Bernand berkesimpulan bahwa konsepsi 'aql sebagai sesuatu yang diketahui merupakan karakter epistemologi Mu'tazilah secara umum, suatu hal yang bertentangan dengan konsep akal menurut filsuf yang dipandang sebagai instrumen (*organon*),⁹⁹ meski tidak sepenuhnya kasar.

'Abd al-Jabbâr dengan tegas menolak konsep 'aql sebagai instrumen, substansi (*jawhar*), alat indera, atau kemampuan, kecuali atas dasar perluasan makna atau perumpamaan (*tasybîh*) karena hal itu, menurutnya, berimplikasi pada terjadinya perubahan (bertambah-berkurang) pada 'aql.¹⁰⁰ Fondasi teologis yang mendasari konsep ini adalah keyakinannya tentang kesamaan manusia dalam kapasitas akal untuk memperoleh pengetahuan *dharûrî*.¹⁰¹ Dengan demikian, 'aql tidak mengandung kemampuan atau kapasitas mental sebagaimana kata "rasio" dimaknai.

Di abad ke-19, kata "rasio", seperti dalam formulasi Adam Ferguson, misalnya, diartikan sebagai "...powers of discernment

⁹⁷ 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XI, hlm. 375.

⁹⁸ Al-Asy'arî, *Maqâlat al-Islamiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn*, Cet II, (Cairo: Makabat an-Nahdhat al-Mishriyyah, 1969/1389), hlm. 480-481.

⁹⁹ A. Kevin Reinhart, *Before Revelation*, hlm. 151

¹⁰⁰ 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XI, hlm. 378-380.

¹⁰¹ *Ibid.*, hlm. 380.

or his intellectual faculties which under the appellation of reason...refer to the objects around him either as they are subjects of more knowledge or as they are subjects of approbation or censure."¹⁰² 'Aql merupakan basis bagi segala sesuai yang diketahui. Akan tetapi, meskipun pengetahuan tersebut merupakan hasil dari kesempurnaan dan hasil interaksi terhadap dunia eksternal, 'aql merupakan potensi yang diciptakan Tuhan dalam kemampuan. Dengan demikian, 'aql bukanlah merupakan upaya referensial terhadap sesuatu yang sudah diketahui sepenuhnya, melainkan respons terhadap kondisi atau fenomena di sekelilingnya. Oleh karena itu, 'aql bersifat perseptual, baik terhadap sesuatu yang sesuai dengan *compos mentis* dan pengetahuan langsung (*dharûrî*) maupun yang memerlukan refleksi dan nalar (*iktisâbî*). 'Aql sendiri yang merupakan sejumlah pengetahuan berada dalam lingkup yang terbatas. Tidak semua pengetahuan dapat diketahui 'aql. Hanya sejumlah kecil yang diketahui oleh manusia karena ketutamaannya sebagai makhluk yang berpikir.

Dengan uraian di atas, kita menarik dua garis yang ingin dihubungkan 'Abd al-Jabbâr. *Pertama*, sebagaimana dikemukakan, dalam konteks *taklîf* dan kesempurnaan akal (*kamâl al-'aql*) tampak penekanannya bahwa manusia memiliki potensi yang sama. *Kedua*, 'Abd al-Jabbâr masih berada dalam wilayah *al-'aql al-bayânî*.

Atas dasar ini, dapat diidentifikasi adanya paralelitas konsep 'aql 'Abd al-Jabbâr dengan konsep 'aql dalam penjelasan al-Fârâbî (870-950), yang hidup sebelum masa 'Abd al-Jabbâr, dalam *Risâlah fî al-'Aql*. Dalam teori intelek, proses memperoleh pengetahuan dua tingkat pertama intelek di antara enam intelek dalam

¹⁰² Lihat G.J. Warnock, "Reason", dalam Paul Edwards (ed), *The Encyclopaedia of Philosophy*, Vol. VII (New York : Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press London: Collier Macmillan Publisher, 1972), hlm. 83-85.

hierarki al-Fârâbî mendapatkan penekanan yang sama. *Pertama*, intelek potensial (*al-'aql bi al-quwwah*), sebagaimana juga ditegaskan 'Abd al-Jabbâr, merupakan potensi manusia untuk memperoleh pengetahuan, termasuk pengetahuan tentang kewajiban moralitas (*al-tahsîn wa at taqbih al-'aqlî sebagai at-taklîf al-'aqlî*).¹⁰³ Fakhry menyebut jenis intelek seperti itu dengan *phronesis* (kebijaksanaan atau pemahaman) Aristoteles yang berkaitan dengan potensi manusia mengetahui kebaikan moral, yang dalam konsep al-Fârâbî disebut *ta'qqul*.¹⁰⁴ *Kedua*, intelek aktual (*al-'aql bi al-fi'l*) yang oleh sendiri disebut sebagai tingkat intelek yang digunakan oleh para teolog dialektikus skolastik (*mutaklîmûn*) yang tekanannya pada fungsi proskriptif (penolakan) dan prekriptif (penentuan), yang sering diungkapkan dengan parafrase *in qâla qâ'il (un)..., qâla lahu*, suatu model intelek kualitas afirmasi positif dan dismissif (penolakan).¹⁰⁵ Dua tingkatan intelek dalam konsep al-Fârâbî tersebut memiliki pengertian yang sama dengan 'aql dalam pandangan 'Abd al-Jabbâr, yaitu sebagai potensi yang dimiliki oleh semua manusia karena fitrahnya dan intelek dalam terapan teolog yang masih secara kuat mengikatkan diri dalam nalar teks. Pada tingkatan berikutnya (tiga sampai enam) dalam konsep intelek al-Fârâbî, nalar yang dilakukan oleh 'aql adalah nalar spekulatif-filosofis. 'Abd al-Jabbâr tidak sampai pada konsep 'aql sebagai potensi yang dimiliki semua manusia secara universal, Fakhry mengidentikkannya dengan *common sense*. Reinhart menyebut mengidentikkannya dengan *common sense* dengan pengertian istilah yang kita maknai sehari-hari (nalar sehat)

¹⁰³Lihat, 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XI, hlm. 371 dst., "Fast fi Hajat al-Mukallaf ilâ al-'Aql wa al-'Ilm li Yahsun Taklifuh". Bahasan lebih lanjut akan dikemukakan pada bab IV.

¹⁰⁴Ibrâhîm Madkûr, *Abû Nashr al-Fârâbî fi az-Zikra al-Alfiyyah li Wafatih 940 M*, (Cairo: al-Hay'at al-Mishriyyat al-'Âmmah li al-Kitâb, 1983/1403), hlm. 201.

¹⁰⁵Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School*, (New York dan London, Routledge, 1992), hlm. 46-54.

dan dalam pengertian *common notion* yang digunakan oleh Stoa dengan ungkapan *koinai ennoiai*. Ada pengetahuan-pengetahuan yang dapat diketahui oleh manusia matang (tidak sakit pikiran, di bawah umur, dan sebagainya).¹⁰⁶ Sejarah perkembangan pengertian 'aql di kalangan masyarakat Arab pra-Islam, menurut Toshihiko Izutsu, juga masih mengandung pengertian itu.¹⁰⁷

Dengan uraian di atas dapat dikonstruks pengertian 'aql dalam pengertian sebagai berikut: *pertama*, 'aql yang dimaksud, sebagaimana tampak dari definisi yang dikemukakannya, adalah dengan sejumlah ilmu tertentu. Pengertian ini ditegaskannya sendiri. *Kedua*, meski demikian, 'Abd al-Jabbâr juga tidak menolak pengertian 'aql sebagai sumber pengetahuan. Ambiguitas yang tampak, sebagaimana dinyatakan Nashr Hâmid Abû Zayd,¹⁰⁸ adalah (1) antara 'aql sebagaimana ilmu-ilmu (produk) dan 'aql sebagai instrumen berpikir manusia (proses), (2) 'aql dalam konsep 'Abd al-Jabbâr oleh Abû Zayd diartikan lebih sebagai pengetahuan-pengetahuan *dharûrî* yang, menurut 'Abd al-Jabbâr, harus digunakan untuk untuk memahami masalah-masalah yang sebenarnya memerlukan nalar diskursif, seperti kebaikan moralitas dan kewajiban *taklîf*. Ambiguitas yang tampak tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, 'Abd al-Jabbâr menolak penyebutan 'aql sebagai "instrumen" (*âlah*) berpikir karena istilah *âlah* dari segi bahasa berkonotasi sebagai sesuatu yang fisik. Ia sama sekali tidak menolak jika istilah tersebut dianggap sebagai perluasan makna yang digunakan dengan pengertian sebagai sesuatu yang memungkinkan manusia memperoleh pengetahuan, sebagai

¹⁰⁶A. Kevin Reinhart, *Before Revelation*, hlm. 152-153.

¹⁰⁷Lihat lebih lanjut dalam Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran* (New Hampshire: Ayer Company Publishers, Inc, 1987), hlm. 65-67, 211, 214, dan 231.

¹⁰⁸Nashr Hâmid Abû Zayd, *Al-Ittijâh al-'Aqlî*, hlm. 65.

“instrumen”. Di kalangan filsuf, konsep *reason* dan *intellect* sebenarnya juga tidak dimaksudkan sebagai sesuatu yang fisikal.¹⁰⁹ Oleh karena itu, perbedaan tersebut lebih bersifat redaksional, bukan substansial, meski pemaknaan ‘*aql* sebagai seperangkat ilmu menjadi perbedaan yang jelas dibandingkan konsep filsuf. Begitu juga penyebutan ‘*aql* sebagai “alat indera” (*al-hâssah*) berkonotasi, menurutnya, sangat fisikal, kecuali dengan pengertian di atas. Ia mengungkapkan:

فأما من قال في العقل: إنه حاسه فهو له يبطل بما قد مناه لأن الحاسه يعبر بها عن جنس مبنى بنية مخصوصة كبنية العين والأذن. وذلك لا يصح في الأعراض، وإن أراد بذلك أن بالعقل يتوصل إلى تحصيل العلوم عن النظر والإستدلال فهو صفة لذلك بأنه حاسه تشبيها له بالحواس التي تترك بها الأمور، وتعلم عند الإدراك فقد أصاب المعنى ولخطأ في اللفظ. 110

Kedua, ilmu-ilmu yang disebut dengan istilah ‘*aql* tidak diberikan batasan secara kuantitas, tetapi karakteristiknya. Dua hal yang ingin dikondisikan ‘Abd al-Jabbâr, dari perspektif teologis sebagai alasan yang cukup untuk pembebanan (*taklif*) karena kesempurnaan akal (*kamâl al-‘aql*) dan dari perspektif epistemologis sebagai *frame work*. Dari perspektif terakhir ini, terjadi interkoneksi antarilmu sehingga sebagian ilmu bisa dijelaskan dengan ilmu yang lain dalam suatu kesatuan kerja metodologi, seperti interkoneksi ilmu cabang (*far‘*) dengan ilmu induk (*ashl*), atau antara konkret (*al-jalîy*) dan yang abstrak (*al-khafîy*). ‘Abd al-Jabbâr menjelaskannya sebagai berikut:

والأصل في ذلك أن الغرض للعقل ليس هو نفسه، وإنما يراد بتوصل به إلى اكتساب العلوم والقيام بما كلف من الأفعال، فلا بد من أن يحصل للعقل من العلوم ما يصح معها أن يكتب ما يلزمه من المعارف ويؤدي ما وجب عليه من الأفعال، وما تسلم معه هذه العلوم. وما يكون أصلا لهذه العلوم ويجري مجراه في الجلاء؛ لأن العلوم يتعلق بعضها ببعض لخلل منها أن الطريق الواحد قد يجمعها. فمتى جمع العلوم الطريق الواحد ولم يحصل العلم ببعضها لم يسلم العلم بساترها. ومنها أن بعضها قد يترتب على بعض ويكون أصلا له. حتى لا يصح حصول الفرع إلا مع الأصل. ومنها أن الخفي منه يجري مجرى الفرع على الجلي. وإن لم يكن فرعاً عليه في الحقيقة؛ لأنه لو لم يخطر بباله من العلوم الجلية لم يمتنع الا يحصل له العلم الخفي. 111

¹⁰⁹‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XI, hlm. 378.

¹¹⁰*Ibid.*, hlm. 378.

¹¹¹*Ibid.*, hlm 379-380.

‘*Aql*, menurut ‘Abd al-Jabbâr, dapat mengetahui objek-objek yang sederhana maupun objek yang meniscayakan nalar yang lebih kompleks. Pengetahuan tentang objek-objek yang kompleks dibangun ‘*aql* melalui pendasaran pada objek-objek yang sederhana yang “aksiomatik”. ‘*Aql* semula mengetahui segala sesuatu melalui fenomena fisikal, semisal ketidakmungkinan bertemunya paradoks antara *qadîm* dan *muhdats* (baru), wujud dan bukan wujud, ketidakmungkinan berada pada dua keterkumpulan (persamaan dan perbedaan). Hal itu, tegasnya, merupakan sesuatu yang konstan bahwa ‘*aql* dapat selalu mengetahui suatu objek disifati (*mawshûf*) dengan suatu sifat atau tidak;¹¹² suatu substansi dipahami melalui aksiden-aksiden yang melekat padanya yang dapat diketahui ‘*aql*. Pengetahuan tentang fenomena fisikal sederhana tersebut, misalnya, menjadi fondasi bagi pengetahuan dalam kesimpulan bahwa *jism* (realitas fisik yang tak “hidup” dalam pengertian *kalâm*) dan aksiden-aksiden (*a’râd*) adalah baru (*muhdats*). Suatu premis yang dibangun tersebut menjadi basis bagi argumen diskursif dan mendalam untuk membantah pandangan antropomorfisme (*mujassimah*). Begitu juga ‘*aql* dapat mengetahui keadaan makhluk “hidup” sebagai pengetahuan sederhana ke pengetahuan yang lebih kompleks tentang keterkaitan manusia dengan tindakan dan sifat-sifat khusus yang dimilikinya.¹¹³ Bahkan, ‘*aql* merupakan sumber pengetahuan tentang persoalan teologi spekulatif¹¹⁴ dan kewajiban moral sebelum datangnya wahyu (*qabl warûd asy-syar‘*).¹¹⁵ ‘*Aql*, misalnya, dapat

¹¹²*Ibid.*, hlm.378.

¹¹³*Ibid.*

¹¹⁴Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, terj. Andras & Ruth Hamori (New Jersey: Princeton University Press, 1981), hlm 95 dan 103. Ia mengungkapkan: “We can not deny the Mu‘tazilites one salutary consequence of their work: they were the ones who brought ‘aql, reason, to bear upon questions of belief”.

¹¹⁵*Ibid.*, hlm.91. Lihat lebih lanjut George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, bab II.

mengonstruksi suatu tindakan moral dalam pernyataan sintetis (*moral assesment*) atas dasar kelayakan pujian atau celaan (*istihqâq al-madhi istihqâq adz-dzamm*), suatu hal yang, menurut Reinhart, dapat mengantarkan kita pada kesimpulan tentang epistemologi moral Mu'tazilah sebagai "fenomenal".¹¹⁶ Dalam hierarki argumen-argumen keagamaan, 'Abd al-Jabbâr menempatkan argumen 'aql pada tingkatan pertama sebelum wahyu. Dalam *Syarh*, setidaknya, ada dua alasan yang mendasarinya, yaitu bahwa Al-Qur'an sendiri, menurutnya, bukan merupakan argumen bagi dirinya (*self-evident*), kecuali jika dijelaskan rasionalitasnya melalui 'aql.¹¹⁷ Hal ini berarti bahwa 'aql sebagai sumber pengetahuan menjadi sangat penting dalam epistemologi 'Abd al-Jabbâr dan Mu'tazilah umumnya. Sumber-sumber lain pengetahuan baru menjadi sumber jika dikonstruksi oleh 'aql manusia.

Dari uraian di atas, jelaslah bahwa konsep 'aql sebagai pengetahuan, atau pengetahuan-pengetahuan *dharûrî*, sebagaimana dinyatakan Abû Zayd, harus dipahami sebagai titik tolak bagi investigasi untuk memperoleh pengetahuan lain sehingga pada dasarnya konsep 'aql sebagai "produk" (pengetahuan *dharûrî*) dan "instrumen" atau "proses" keduanya bisa dijelaskan. Dalam konteks pertama, Louis Gardet dan G.C Anawati¹¹⁸ menerjemahkan

¹¹⁶A. Kevin Reinhart, *Before Revelation*, hlm. 153.

¹¹⁷Pertama, 'Abd al-Jabbâr bertolak dari distingsi yang dibuatnya antara yang "pokok" (*ashl*) dan yang "cabang" (*far*). Pengetahuan tentang Allah dengan argumen rasional, tegasnya, merupakan pokok sehingga argumen akal menempati posisi awal. Oleh karena itu, menempatkan Al-Qur'an dalam posisi awal—yang tanpa penjelasan rasionalitasnya—adalah berargumen dengan yang "cabang" untuk menjelaskan yang "pokok", suatu hal yang keliru. Kedua, Al-Qur'an statusnya sebagai hujjah jika dapat dipastikan atau dijelaskan secara rasional sebagai kalâm Allah yang Mahaadil dan Bijaksana tidak berdusta, dan tidak mungkin berdusta. Pengetahuan tentang ini merupakan cabang dari pengetahuan tentang keesaan dan keadilan (*at-tawhîd wa al-'adl*) Allah. Lihat (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm. 88.

¹¹⁸"Le 'aql en tout cas se prendra an kalam comme. L'ensemble des connaissances rationalies nécessaires évidentes de soi, disons, si l'on veut, les principes

'aql dalam kultur Arab secara umum sebagai pengetahuan-pengetahuan rasional pasti atau "prinsip-prinsip awal" (*les principes premiers*) sebagai titik tolak nalar atau *istidlâl*, sebagaimana dalam pengetahuan diskursif. Jika benar konsep 'aql menurut 'Abd al-Jabbâr diterjemahkan dengan *common sense*,¹¹⁹ tentu harus dipahami dengan pengertian ini.

2. Pengetahuan Dunia Eksternal

Di kalangan *mutakallimûn*, sebagaimana dicatat al-Asy'arî dalam *Maqâlât al-Islâmiyyîn*, setidaknya terjadi polarisasi pendapat tentang kredibilitas pengetahuan inderawi menjadi tiga belas pendapat, termasuk pendapat an-Nazhzhâm, Bisyr al-Mu'tamir, tokoh Mu'tazilah Baghdad, al-Iskâfî, Abû al-Husayn ash-Shâlihî, dan *Ahl an-Nazhar* (pendukung nalar).¹²⁰

Menurut 'Abd al-Jabbâr, pengalaman tentang dunia eksternal yang empiris dan sensual merupakan sumber pengetahuan yang

premiers". Gardet dan Anawati mencatat bahwa istilah 'aql—yang berkaitan dengan pelbagai aliran pemikiran tentang hakikat manusia—yang berkembang dalam kalâm bukanlah istilah Al-Qur'ân. Aliran emanasionisme di kalangan Syi'ah dan pemikiran-pemikiran lain yang berkecenderungan ke arah itu berupaya menyatukan makna 'aql, *qalb* (hati), dan roh dalam suatu konsep utuh tentang mereka, mempunyai andil dalam hal ini. Lihat Louis Gardet dan G.C. Anawati, *Introduction a la Théologie Musulmane: Essai de Théologie Comparée* (Sorbone: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981), hlm 345-364 (IV. La raison), terutama bahasan "B. En Islam" (hlm. 347). Gardet dan Anawati agaknya ingin menegaskan bahwa konsep 'aql sebagai ilmu *dharûrî* yang menunjukkan pergeseran dari konsep rasionalitas ke konsep 'aql Al-Qur'an adalah hasil persentuhan Mu'tazilah dengan Syi'ah, sebagaimana pada 'Abd Al-Jabbâr sendiri.

¹¹⁹Dalam kultur Arab umum, istilah 'aql diklasifikasikan secara hierarkis pada empat macam: (1) *al-'aql al-'âdl* (*common sense*) sebagai fitrah atau potensi berpikir; (2) *al-'aql al-'ilmî* (model berpikir deduksi, induksi, dan penggabungan keduanya); (3) *al-'aql al-fannî* (estetik); dan (4) *al-'aql al-falsafî*. Lihat épâ, *raison, reason, Vemunt*, dalam Ma'in Ziyâdah (ed.), *Al-Mawsû'at al-Falsafiyat al-'Arabiyah*, Cet. I, Vol. II, (Cairo: Ma'had al-Inmâ al-'Arabî, 1986), hlm 596-602. Konsep 'aql 'Abd al-Jabbâr, setidaknya, sampai pada level ke dua.

¹²⁰Lihat Abû al-Hassan al-Asy'arî, *Maqâlât al-Islamiyyîn*, Juz II, ed. Muhammad Muhyî ad-Dîn 'Abd al-Hamîd, (Beirut: al-Maktabat al-'Ashriyyah, 1990/1411), hlm. 79-82.

tak terbantah. Istilah kunci yang digunakannya, *mudrakât* (dari *idrâk*), sebenarnya digunakan untuk objek-objek yang dipersepsi secara inderawi maupun secara rasional. Akan tetapi, *mudrakât* lebih ditekankan pada objek-objek empiris sensual sehingga mencakup pengertian *musyâhadât* (objek-objek yang dilihat). Objek-objek empiris sensual (*mudrâkât*), sebagaimana dijelaskan dalam *Syarh*,¹²¹ mencakup tujuh hal, yaitu warna, rasa, bau, rasa dingin, panas, rasa sakit, dan suara, yang semuanya menjadi objek serapan panca indera manusia. Pengalaman dunia eksternal-*impression* dalam istilah Hume atau sensasi menurut Locke merupakan sumber pengetahuan manusia. Hal ini dapat dipahami, antara lain, dari penekanannya pada hal-hal berikut:

Pertama, etika membahas tentang kesempurnaan akal (*kamâl al-‘aql*), ‘Abd al-Jabbâr menekankan bahwa ilmu, menurutnya, harus dibangun dari pengetahuan tentang realitas fisik yang di sebutnya sebagai “fondasi ilmu” (*ashl li al-‘ilm*).¹²² Atas dasar ini, pandangan para pendukung teori *hayûlâ* (*ashhâb al-hayûlâ*)¹²³

¹²¹(Pseudo) ‘Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 92. Peters dan Hourani menerjemahkan *idrâk* dengan persepsi. Lihat, *God’s Created Speech*, hlm. 93; *Islamic Rationalism*, hlm. 20. *Idrâk* memiliki beberapa makna sesuai dengan konteks kalimat: “dewasa” (manusia), “masak” (buah), dan “melihat” jika disertai ungkapan “al-bashar” (penglihatan). Lihat lebih lanjut *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 233-234.

¹²²‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XII, hlm. 67.

¹²³Kata *hayûlâ* berasal dari bahasa Yunani (*matter*, materi) sebagai lawan (*form*, bentuk), yang dalam bahasa Arab umumnya disebut dengan *mâddah* atau *‘unshur*. Istilah tersebut mulai diterjemahkan ke dalam bahasa Arab pada abad ke-39 dan ke-4/10. Menurut Louis Gardet, di kalangan *mutakallimûn* istilah tersebut baru digunakan oleh kalangan *Asy’ariyyah Mâturidiyyah* untuk membantah tesis kalangan *Mulhidah*. Di kalangan para filsuf sendiri, perbedaan konsepsi terjadi tentang istilah tersebut, seperti pada Abû Bakr ar-Râzî, kalangan emansionis *Syi’ah*, atau pada *ikhwân ash-Shafâ*. Ibn Sinâ, filsuf Islam yang semasa dengan ‘Abd al-Janbbâr, mempunyai konsepsi—berdasarkan penjelasan Fakhr ad-Din ar-Razî—bahwa benda fisik (*body*) terdiri dari materi (*hayûlâ*) dan bentuk (*form*). Oleh karena itu, kritik *mutakallimûn* adalah kritik terhadap *hylemorphism* Aristoteles. Lihat Louis Gardet, “Hayûlâ”, dalam *Encyclopaedia of Islam*, Juz III, New Edition, (Leiden: E.J. Brill, 1971), hlm 328-330. Hal ini tampak bertentangan

dibantah karena pendasaran yang mereka pijak adalah sesuatu yang abstrak dan tidak empiris (*ghâ’ib ghayr hâdhir*).¹²⁴ “Aksioma” bahwa pengetahuan harus bertolak dari realitas empiris diperkuatnya dengan kutipan pandangan Abû Hâsyim, gurunya, dalam, *al-Baghdâdiyyat*¹²⁵ bahwa *idrâk* (persepsi), termasuk penginderaan, merupakan metode memperoleh pengetahuan, meskipun hal itu bukan merupakan kondisi yang cukup untuk memvalidasi suatu pengetahuan. Oleh karena itu, meski tergantung pada kondisi subjek yang harus ‘âqil, pengetahuan tentang objek-objek empiris sensual menjadi kondisi yang harus ada (*conditio sine qua non*) bagi keberadaan ilmu-ilmu lain, seperti halnya dalam formula “pengetahuan tentang *madlûl* (objek yang ditunjuk, *signified*) tergantung pada pengetahuan tentang sifat *dilâlâh* (penunjukan)”.¹²⁶

Kedua, ketika menolak skeptisisme epistemologis yang menganggap fakta-fakta empiris inderawi merupakan mimpi orang tidur yang tidak memiliki realitas atau kebenaran, ‘Abd al-Jabbâr memang menegaskan bahwa indera (baca : sensasi) hanya bisa melaporkan bahwa suatu objek ada seperti realitas objektifnya (*‘alâ mâ huwa ‘alayh lidzâtih*), tidak memberikan keputusan apa pun, yang sesungguhnya kembali ke subjek.¹²⁷ Akan tetapi, ketika menjelaskan kesetaraan substansi (*tamâtsul al-juwâhir*) sehubungan dengan penegasian *tasybîh* (penyerupaan) dan menyatakan bahwa *idrâk* tidak mungkin mengetahui suatu objek sebagaimana adanya, *hudûts* (baru), maupun bergerak sekaligus, kecuali melalui sifat paling khusus objek tersebut, ‘Abd al-Jabbâr menya-

dengan sasaran kritik, ‘Abd al-Jabbâr bahwa *ashhâb al-hayûlâ* adalah kelompok yang menafikan realitas fisik. Dalam hal itu, *hayûlâ* yang dipahami oleh ‘Abd al-Jabbâr barangkali adalah bentuk (*form*), yaitu aspek eksternal dari suatu realitas fisik.

¹²⁴‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XI, hlm. 383.

¹²⁵‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XII, hlm. 60.

¹²⁶*Ibid.*, Juz XII, hlm. 60-61.

¹²⁷*Ibid.*, Juz XII hlm.55-56.

takan bahwa kita kadang-kadang dalam proses *idrâk* dapat mengetahui bahwa suatu objek adalah ada, meski *idrâk* tidak terkait dengan sifat tersebut. Karena tidak mungkin diketahui tanpa keberadaan objeknya, sifat tersebut baru diketahui jika keberadaan objeknya diketahui sebelumnya.¹²⁸ Dengan penjelasan tersebut, ‘Abd al-Jabbâr sebenarnya ingin menyatakan bahwa ada dimensi-dimensi objek yang tak tersentuh oleh indera manusia sehingga selalu terjadi *reductio ad absurdum*. Tetapi, hal itu tidak berarti bahwa pengalaman indera manusia sama sekali tidak bisa menyampaikan sesuatu yang riil dari objek ke kesadaran kognitif kita.

Ketiga, ketika mengkritik pandangan relativis (*ashshâb at-tajâhul*), di mana pandangan relativitas berimplikasi pada penerimaan prinsip “keserbabolehan” (*at-tajwîz*) bahwa apa yang dilihat sebagai hitam mungkin menjadi putih, suatu pengandaian yang kontadiktif dengan kenyataan. ‘Abd al-Jabbâr berargumen bahwa keyakinan subjek tidak akan berpengaruh terhadap keadaan objek.¹²⁹ Oleh karena itu, ‘Abd al-Jabbâr berkesimpulan:

كما نعلم سكنون النفس الي المدركات فيجب ان نقضي بصحته و ان خولفنا فيه كما قضينا بصحة علينا با المشا
هدات مع خلاف السر اسطانية¹³⁰

“Abd al-Jabbâr sangat meyakini reliabilitas pengetahuan perseptual. Apa yang kita ketahui melalui persepsi inderawi selalu merupakan objek-objek partikular (*mufashshal*),¹³¹ pengetahuan langsung (*dharûrî*) yang tidak mungkin dihilangkan dari kesadaran manusia. Pengetahuan jenis ini tidak memerlukan bukti karena akhir dari suatu bukti merupakan upaya menghubungkan propo-

¹²⁸*Ibid.*, Juz XII hlm.61-62.

¹²⁹*Ibid.*, Juz XII hlm.48. Uraian lebih lanjut tentang hal ini dikemukakan dalam bahasan tentang kritik ‘Abd al-Jabbâr terhadap skeptisisme.

¹³⁰*Ibid.*, Juz XII hlm. 72.

¹³¹*Ibid.*, hlm. 66.

sisi yang harus dibuktikan dengan fakta yang perseptual (*mudrak*). Di samping itu, pendasaran teologis dari reliabilitas sumber pengetahuan ini adalah (1) pengetahuan perseptual, menurutnya, berbeda dengan pandangan tokoh-tokoh Mu’tazilah lainnya, merupakan perbuatan Tuhan secara iniatif (*ibtidâ’an*) yang tidak memerlukan pengondisian sebelumnya untuk memperolehnya,¹³² dan (2) pengetahuan yang sebenarnya merupakan pengetahuan prinsipil tentang dunia fisika, semisal penetapan aksiden-aksiden pada suatu objek dan kebaruannya, serta keterkumpulan dan keterpisahan, merupakan prinsip argumen logika bagi doktrin *tawhîd*.¹³³

Persepsi sebagai pengalaman manusia dan sebagai sumber pengetahuan dapat diklasifikasikan pada dua kategori :¹³⁴ (1) persepsi terhadap fakta-fakta dunia eksternal, di mana data materiil dipersepsi dengan panca indera, dan (2) persepsi internal manusia, “menemukan dirinya” (*wajad nafsah*) dalam istilah ‘Abd al-Jabbâr, atau persepsi introspektif dalam istilah Hourani. Berbeda dengan yang pertama, kategori kedua sebenarnya merupakan tahap awal pengetahuan rasioanal dari dalam diri manusia.

Karena terjadi interrelasi keduanya, di sini dikemukakan pemerian kedua singkat. ‘Abd al-Jabbâr menganggap persepsi introspektif sebagai evidensi paling jelas bagi kebenaran pengetahuan. Setiap manusia memiliki potensi untuk memperoleh pengetahuan malalui pengalamannya sendiri. Contoh-contoh sederhana yang dikemukakan adalah bahwa kita memiliki kemampuan untuk bertindak; bahwa jiwa kita dalam keadaan puas (*sukûn an-nafs*), kita merasa sakit, panas, atau dingin, dan bahwa “berpikir merupakan observasi terhadap keadaan objek dan komparasi antara objek

¹³²*Ibid.*, Juz XII hlm.59.

¹³³Nashr Hâmid Abû Zayd, *Al-Ittijâh al-‘Aqlî*, hlm. 64.

¹³⁴George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 21.

tersebut dengan objek lain, atau komparasi antara suatu peristiwa dengan peristiwa lain, atau komparasi antara suatu peristiwa dengan peristiwa lain”, dan bahwa nalar berbeda dengan keadaan (*ahwâl*) pikiran lainnya, misalnya perbedaan antara keyakinan dan kehendak. Atas dasar ini, persepsi introspektif sebenarnya merupakan upaya memfungsikan ‘*aql* untuk menyerap data pengalaman internal sehingga terjadi proses pemilahan dan perbandingan.

3. Otoritas *Khbar*

Menurut Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, epistemologi *bayânî*, termasuk epistemologi *kalâm*, bertolak dari “teks” yang identik dengan *khbar* sebagai otoritas (*sulthah*), yaitu warisan pemikiran yang ditransmisikan oleh generasi belakang dari generasi terdahulu. Sebagai karakter distingtif yang membedakan dari epistemologi Barat, problematika yang mendasar dari epistemologi yang dilontarkan oleh wacana epistemologi Islam tentang *khbar* bukanlah problematika benar-salah secara logik, melainkan problematika “kemungkinan sah” (*ash-shihah*)¹³⁵ dan “status” (*al-wadh*). Hal itu karena *khbar* sebagai otoritas referensial terkait dengan problematika hubungan antara “ungkapan” (*lafzh*, dalam perspektif bahasa dan *nahwu*) dan “makna” (*ma’nâ*, dalam perspektif fiqh dan *kalâm*).¹³⁶ Oleh karena itu, epistemologi Islam abad tengah menunjukkan keterkaitan antara *khbar* di satu sisi dan sumber-sumber pengetahuan di sisi yang lain.

Menurut ‘Abd al-Jabbâr, *khbar* adalah sumber pengetahuan, meski kebiasaan (*âdah*, *habitus*) mempunyai andil dalam proses pertimbangan kebenarannya.¹³⁷ Bagian-bagian akhir dari

¹³⁵Dalam epistemologi *bayânî* model *kalâm*, termasuk epistemologi ‘Abd al-Jabbâr siyah diidentifikasi dengan istilah-istilah *jawâz*, *imkân*, dan *ibâhah/sihah* (dalam fiqh) sebagai sesuatu yang mungkin, tidak mustahil, sah, dan semaknanya. Lihat (Pseudo) ‘Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, hlm 394.

¹³⁶Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabî...*, hlm 116.

¹³⁷‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XV, hlm. 395.

juz XV *al-Mughnî* memuat prinsip-prinsip dasar penolakannya terhadap pandangan aliran yang disebutnya sebagai *as-Sumaniyyah*¹³⁸ yang menafikan validitas dan reliabilitas pengetahuan dari *khbar*.¹³⁹ Elaborasi ‘Abd al-Jabbâr akan menunjukkan karakter gandanya; teologis rasional dan juristik karena posisi *al-qâdhî* atau *qâdhî al-qudhâh* yang pernah dijabatnya, di samping menunjukkan arus umum diskusi *muhadditsûn* tentang masalah yang sama. Secara epistemologis, *khbar* diklasifikasikan pada tiga:

Pertama, *khbar* yang meniscayakan pengetahuan langsung (*dharûrî*). Ada dua karakteritik yang menjadi tolok ukurnya : (1) orang-orang yang mentransmisikannya harus memberitakan apa yang diketahui secara pasti; dan (2) Jumlah orang yang mentransmisikan harus lebih dari empat orang.¹⁴⁰ Karena alasan karakteristik pertama, pemberitaan berdasarkan dari sesuatu yang diindera (*mahsûs*), orang yang mentransmisikan tidak harus adalah mukmin.¹⁴¹ Dalam faktanya, *khbar* seperti itu memerlukan pembuktian dengan suatu cara yang dapat memastikan kebenarannya. Untuk mengetahui bahwa kota Makah memang ada “adalah sama dengan” berada di sana dan mengalaminya secara langsung. Ungkapan “adalah sama dengan” merujuk kepada apa

¹³⁸As-Sumaniyyah adalah suatu sekte di India yang menganut paham inkarnasi (*tanâsukh*) dan membantah validitas pengetahuan melalui *khbar*. Lihat ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XII, hlm. 204; Majd ad-Dîn Muhammad bin Ya’qûb al-Fayrûzâbâdî, *Al-Qâmûs al-Muhîth*, ed. Yûsuf asy-Syaikh Muhammad al-Biqâ’î (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995/1415), hlm 1087. P. Kraus dalam *Rivista degli Studi Orientali* (xiv, 356), dengan merujuk pada artikel awal H. H. Schaefer, menganggap bahwa Sumaniyyah bukan merupakan sekte di India, melainkan generasi penganut skeptisisme hellenistik. William Montgmorey Watt menghubungkan as-Sumaniyyah dengan penolakan kesahihan pengetahuan dari *khbar*. Lihat, William Montgmorey Watt, *Early Islam: Collected Articles*, (Ainburg University Press, 1990), bahasan “The Logical Basis of Early Kalâm”, hlm. 108.

¹³⁹‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XV, hlm. 403; Juz XII, hlm 74.

¹⁴⁰*Ibid.*, Juz XV, hlm. 333.

yang disebut ‘Abd al-Jabbâr dengan ‘*âdah* (kebiasaan). Melalui ‘*âdah* adalah diketahui bahwa di dunia ini ada kota yang namanya Makah yang kita lihat dan beritanya sampai kepada kita. ‘*Âdah* adalah apa yang diatur oleh Tuhan menjadi kebiasaan dalam kelompok manusia normal dan keberadaan umumnya.¹⁴² Jumlah empat orang didasarkan pada wahyu (*simâ’*) dan persyaratan kesaksian (*syahâdah*) dalam fiqh.¹⁴³ Berdasarkan ‘*âdah*, suatu khabar tersebar jika memuat berita yang didasarkan pada pengetahuan langsung. Proses ini terjadi secara *tawâtur* (berulang-ulang), dan *tawâtur* itu sendiri adalah kebiasaan. Pengulangan itu sendiri membentuk apa yang disebut sebagai “keteraturan peristiwa-peristiwa” (*iththirâd al-hawâdits*).¹⁴⁴ Dengan demikian, *akhbâr* yang kebenarannya diketahui dengan pasti (pengetahuan langsung) mencakup pengetahuan tentang kota tersebut atau informasi-informasi lain darinya. Pengetahuan yang diperoleh melalui *khabar* tipe ini disebut dengan *al-‘ilm adh-dharûrî*, dan pengetahuan dari *khabar* bersifat global (*mujmal*).¹⁴⁵

¹⁴¹*Ibid.*, Juz XV, hlm.382. Dengan tidak adanya persyaratan “mukmin” pada pentransmisi, ‘Abd al-Jabbâr keluar dari arus umum pemikiran *muhadditsûn* yang menyepakati persyaratan itu. Jika di kalangan ulama ushul al-fiqh istilah *khabar* sering-atau selalu-diidentikkan dengan “hadits”. ‘Abd al-Jabbâr tampaknya menggunakan istilah *khabar* untuk pengertian yang lebih luas.

¹⁴²*Ibid.*, Juz XV, hlm. 182 dan 368.

¹⁴³Di kalangan *muhadditsûn* kuantitas minimal rawi pada hadits diperdebatkan secara serius. Pandangan ‘Abd al-Jabbâr bahwa kuantitas pentransmisi adalah lebih dari empat orang secara jelas menunjukkan bahwa ia mengikuti pendapat asy-Syafi’i. Lihat Fachtur Rahman, *Ikhtishar Mustalahul Hadits*, Cet. IX (Bandung: PT. al-Maarif, t.t.), hlm. 79-80.

¹⁴⁴Lihat Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabî...*, hlm 119-122. Menurut al-Jâbirî, dalam *tawâtur* ada proses semakin bertambahnya kepercayaan (*tazâyud quwwat azh-zhann*) setiap pentransmisi akan kandungan *khabar* yang sesungguhnya merupakan proses psikologis. An-Nazhzhâm menurut al-Jâbirî, adalah tokoh pertama yang membahas faktor psikologis dalam *khabar*, yang kemudian diikuti oleh al-Ghazâli.

¹⁴⁵Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XV, hlm. 334.

Kedua, tipe *khabar* yang kebenarannya diketahui dengan inferensi (*istidlâl*). Tipe ini diklasifikasikan kepada tiga : (1) *khabar* yang sumbernya diyakini tidak mungkin berdusta, yaitu *khabar* Al-Qur’an dan sunnah; (2) *khabar* yang dinyatakan benar (*tashdîq*) oleh seseorang yang kita ketahui memiliki kredibilitas yang cukup atau tak mungkin berdua; (3) *khabar* yang harus disertai kondisi-kondisi khususnya (*ahwâl*) untuk kualifikasi sebagai *khabar* yang benar. ‘Abd al-Jabbâr mengategorikan *khabar* ini sebagai dengan *tawâtur muktasab*, yaitu berita yang kebenarannya diketahui dengan inferensi, tidak ada kesepakatan (*tawâthu’*), berdusta, atau kekacauan mental orang yang mentransmisikannya.¹⁴⁶ Kategorisasi Al-Qur’an sebagai *khabar* yang kebenarannya diketahui dengan inferensi tampak problematis karena statusnya sebagai *qath’iy al-wurûd*. Barangkali, apa yang dimaksud oleh ‘Abd al-Jabbâr adalah segi penunjukannya (*dilâlah*), seperti alasannya menempatkan Al-Qur’an sesudah ‘*aql* dalam hierarki argumen.

Ketiga, tipe *khabar* yang disampaikan oleh seseorang (*khabar al-wâhîd*) yang diketahui melalui persepsi dan disampaikan ke beberapa orang sesudahnya.

Berbeda dengan *khabar mutawâtir* yang dianggap meniscayakan pengetahuan langsung (*dharûrî*), *khabar* perorangan belum memenuhi kriteria korespondensi dan afektivitas. Ketika menyikapi pandangan an-Nazhzhâm bahwa *khabar* perorangan memungkinkan diperolehnya pengetahuan *dharûrî* jika diketahui “sebab” yang mendahuluinya, semisal pengetahuan tentang meninggalnya seseorang yang didahului oleh sakit keras (sebab) yang diketahui sebelumnya. ‘Abd al-Jabbâr menginterpretasikan “sebab” dengan “tanda” (*amârah*) atau indikasi.¹⁴⁷ Dengan begitu, ia ingin menegaskan “sebab” bagi *khabar* sama statusnya dengan

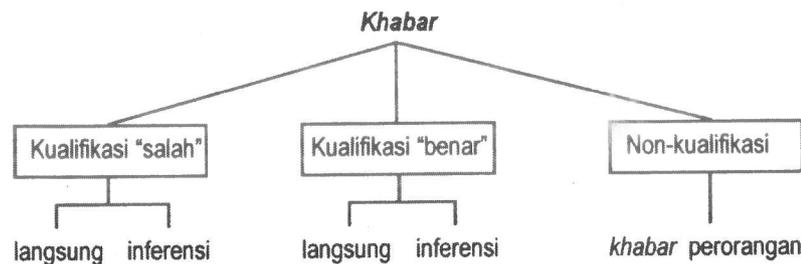
¹⁴⁶*Ibid.*, Juz XV, hlm. 338-339.

¹⁴⁷*Ibid.*, Juz XV, hlm. 392.

suatu *khavar* (perorangan) bagi *khavar* (perorangan) lain¹⁴⁸ bahwa *khavar al-wâhid* yang disertai indikasi kuat (*amârah*) hanya mencapai tingkat asumsi/perkiraan (*zhann*) karena tidak didasarkan persepsi (*idrâk*) dan bukti (*dalîl*).¹⁴⁹ Karena tidak dipastikan sesuai dengan kriteria korespondensial maupun afektivitas, *khavar*, perorangan secara epistemologis tidak mencapai tingkat pengetahuan, meski dianggap valid dari segi fiqh (*'ibâdah*) karena statusnya *zhann* atau *ghalabat azh-zhann*.¹⁵⁰

Khavar sebagai sumber pengetahuan memiliki tiga kemungkinan kualifikasi. 'Abd al-Jabbâr mendefinisikan *khavar* sebagai pernyataan khusus (*kalâm makhshûsh*) yang memiliki kemungkinan, yaitu (1) kualifikasi "benar"; (2) kualifikasi "salah"; atau (3) tidak dapat diberi kualifikasi "benar-salah".¹⁵¹ Berdasarkan penjelasan dalam *Syarh*, kualifikasi *khavar* dapat dijelaskan dengan tabel berikut.¹⁵²

Tabel 2 : Kualifikasi *khavar*



¹⁴⁸*Ibid.*, Juz XV, hlm. 395.

¹⁴⁹*Ibid.*, Juz XV, hlm. 332; Juz XII, hlm 362-363; Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge : Cambridge University Press, 1996), hlm. 145.

¹⁵⁰(Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 769.

¹⁵¹*Ibid.*, Juz XV, hlm. 319.

¹⁵²*Ibid.*, hlm. 768-769.

4. Wahyu dan Problematika Pengetahuan Intuitif

Pengetahuan tidak hanya bersumber dari objek-objek rasional (*ma'qûlât*), pengalaman dunia eksternal perseptual-sensual (*mudrakât; musyâhadât*), otoritas, tetapi juga bersumber dari wahyu (*sam'iyât*). Meskipun begitu, wahyu merupakan sumber pengetahuan yang *sam'i* dan *'aqlî* karena statusnya bukan *self-evident* dan memerlukan nalar dan inferensi. Peters mengemukakan uraian mendalam tentang hal ini.¹⁵³ Oleh karena itu, pemerian berikut hanya terfokus pada problema pengetahuan intuitif dalam pandangan 'Abd al-Jabbâr.

Pandangan 'Abd al-Jabbâr terartikulasikan dengan jelas dalam kritiknya terhadap *ashhâb al-ma'ârif*, kelompok Abû 'Utmân al-Jâhizh (*al-Jâhizhiyyah*)¹⁵⁴ dan Abû 'Alî al-Aswârî (w. Pertengahan abad ke-9 M),¹⁵⁵ yang berdasarkan keterangan *asy-Syahrastâni*,¹⁵⁶ mereduksi pengetahuan hanya kepada pengetahuan langsung (*dharûrî*) yang diperoleh melalui *thab'*, yaitu melalui pengetahuan intuitif yang dianugerahkan Tuhan. Berbeda dengan konsep perbuatan manusia, menurut 'Abd al-Jabbâr, yang bersifat indeistilahnistik bahwa pengetahuan adalah murni hasil kreasi manusia, *ashshâb al-ma'ârif* menganggap pengetahuan murni sebagai perbuatan Tuhan. Manusia hanya mempunyai andil dalam kehendak (*irâdah*). Pandangan 'Abd al-Jabbâr juga terefleksi dalam kritiknya terhadap kesatuan Tuhan dan manusia (*ittihâd*) dan konsep semisalnya.

¹⁵³Lihat lebih lanjut J.R.T.M, *God's Created Speech*, hlm 95-102.

¹⁵⁴Lihat Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XV, hlm. 316-323.

¹⁵⁵Nama lengkapnya adalah 'Amr ibn Fâid. Oleh 'Abd al-Jabbâr, Ibn al-Murtadhâ (penulis al-Munyah wa al-Amal), al-Hâkim Abû Sa'd al-Jusyami dalam *Syarh 'Uyun al-Masa'il al-Aswâri* ditempatkan pada tingkatan ke-6 di antara tokoh-tokoh Mu'tazilah. Sebagaimana al-Jâhizh, al-Aswârî menganggap pengetahuan kita tentang Tuhan bersifat *dharûrî*. Lihat (Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 52 dan catatan kaki nomor 3.

¹⁵⁶Asy-Syahrastâni, *Kitâb al-Milal wa al-Nihal*, Juz I, hlm 65-66.

Dalam kritiknya terhadap pengetahuan intuitif, ‘Abd al-Jabbâr mengemukakan argumen logika Abû Hâsyim sebagai berikut: Dengan pendasaran apa—demikian argumen Abû Hâsyim—mereka yang mengklaim keshahihan pengetahuan intuitif bahwa mereka memperoleh intuisi; dengan nalar atau intuisi. Jika dengan nalar, berarti bahwa mereka mangakui keabsahan nalar. Sebaliknya, jika dengan intuisi, persoalan tersebut bisa diperdebatkan lebih lanjut. Orang yang berbeda pendapat dengan kami, tegas Abû Hâsyim, tentang keabsahan nalar tidak menolak pentingnya nalar, kecuali penetapan keyakinan yang memuaskan jiwa. Berbeda dengan itu, intuisi sendiri adalah sesuatu yang diperdebatkan. Dengan demikian, jika mereka memberikan pendasaran ilham dengan ilham, berarti mereka menetapkan sesuatu yang ditolak orang lain dengan suatu pendasaran yang juga ditolak.¹⁵⁷ Kritik Abû Hâsyim pada prinsipnya bertolak pada metode berpikir dalam argumen logika. Menetapkan justifikasi atau rasionalisasi terhadap sesuatu harus bertolak dari argumen di luarnya yang statusnya lebih kuat. Pada justifikasi intuisi, argumen yang dijadikan dasar sesungguhnya persoalan yang diperdebatkan itu sendiri. Jadi, terjadi nalar sirkular, *fallacy of begging question*, atau *petitio principii*.

Kritik ‘Abd al-Jabbâr selanjutnya terhadap pengetahuan intuitif adalah sebagai berikut:

- a. Pengetahuan bersumber dari nalar. Nalar dan pengetahuan itu sendiri dalam batas kemampuan manusia;¹⁵⁸ Allah menunjukkan dalil dan mendorong manusia untuk memikirkan ayat-ayatnya, serta mengecam orang yang berpaling dari perintah tersebut;¹⁵⁹ Orang-orang kafir dan aliran-aliran teologis, semisal

¹⁵⁷Asy-Syahrastâni, *Kitâb al-Milâl wa al-Nihal*, Juz I, hlm 65-66.

¹⁵⁸*Ibid.*, Juz XII, hlm. 343 dan 261.

¹⁵⁹*Ibid.*, Juz XII, hlm. 344.

Jabariyah dan Khasywiyah, jika diterima pengandaian tentang intuisi sebagai sesuatu yang shahih, tentu berhak untuk mengklaim dengan intuisi keyakinan-keyakinan mereka yang keliru.¹⁶⁰ ‘Abd al-Jabbâr ingin menegaskan bahwa pengetahuan seharusnya merupakan sesuatu yang dapat diverifikasi, umum, tidak subjektif, dan terbuka untuk dibuktikan ulang.

- b. Dalam diri manusia terdapat pengetahuan-pengetahuan sebagai bagian dari keyakinan (*i’tiqâd*) yang tidak dapat dihilangkan dari kesadaran kita yang disebut sebagai *al-‘ulum adhdharûriyyah*. Mengklaim kognisi tersebut sebagai intuisi adalah tidak benar. Menurut ‘Abd al-Jabbâr, kita tidak bisa membedakan antara pengalaman biasa dengan intuisi.¹⁶¹ Manusia sering mengalami keraguan, kemudian melakukan penalaran dan inferensi (*istidlâl*) sehingga memperoleh *insight*. Apakah perubahan dalam kesadaran kognitif kita tersebut bisa diklaim sebagai intuisi? Jika “ya”, Jahm ibn Shafwan, tegas ‘Abd al-Jabbâr, tentunya diasumsikan valid untuk menyamakan begitu saja antara gerakan-gerakan yang kita lakukan dengan gerakan urat nadi yang berada di luar sadar. *Ashhab al-ma‘ârif*, menurutnya tidak bisa membedakan antara sesuatu yang berada dalam alam kesadaran manusia dan yang tidak.¹⁶²

Dalam kritiknya terhadap “penyatuan” (*ittihâd*) dalam doktrin trinitas maupun penyatuan Tuhan dan hamba dalam konsep sufisme, dinyatakan bahwa Tuhan bukan merupakan substansi (*jawhar*) maupun tubuh/fisik (*jism*). Istilah *mujâwarah* berarti bahwa Tuhan bersifat baru (*hâdits*), tidak kekal (*qadîm*).¹⁶³ *Mujawârah* juga berimplikasi pada dua

¹⁶⁰*Ibid.*, Juz XII, hlm. 345.

¹⁶¹*Ibid.*

¹⁶²*Ibid.*

¹⁶³*Ibid.*, Juz V, ed, Mahmud Muhammad al-Khudhyri, hlm 123.

kemungkinan, yaitu (1) terjadi secara total, suatu pengandaian yang tak mungkin karena akan terjadi pembagian-pembagian yang banyak, atau (2) terjadi secara parsial, yang berarti dua substansi berada pada satu waktu di tempat berbeda, sesuatu yang mustahil.¹⁶⁴ ‘Abd al-Jabbâr juga berkesimpulan bahwa substansi Tuhan dan substansi manusia tidak mungkin menyatu karena dua alasan : (1) yang terjadi hanya keberadaan aksiden dalam substansi, (2) seperti perpindahan substansi yang mengalami *mujâwarah* ke substansi lain, suatu hal yang tak rasional karena perpindahan tidak terjadi, kecuali pada sesuatu yang tidak mengalami *tahayyuz* (menggambil bentuk).¹⁶⁵ Dalam al-Muhîth, dikemukakan bahwa Dhirâr berpendapat bahwa manusia memiliki indera keenam yang memungkinkannya mengetahui Allah. Pandangan ini oleh ‘Abd al-Jabbâr ditolak dengan tegas.¹⁶⁶ Dalam *Syarh*, pengetahuan intuitif tentang Tuhan ditolak dengan argumen “pengandaian” berbagai kemungkinan keliru (*at-tajwîz*) yang sering digunakan sebagai basis argumen dialektika Asy’ariyyah-Mu’tazilah.¹⁶⁷

Berdasarkan uraian di atas, intuisi bukan merupakan sumber pengetahuan dalam konsep epistemologi ‘Abd al-Jabbâr. Di samping bertolak dari pandangan teologis, secara rasional intuisi dikritik karena kaburnya batas antara kesadaran dan di luar kesadaran subjektivitas (sehingga tidak dapat dibuktikan), serta apa yang diklaim sebagai intuisi, menurutnya, sebenarnya masih merupakan hasil proses nalar. Pengetahuan intuitif bertolak dari paham penyatuan Tuhan dan hamba yang

¹⁶⁴*Ibid.*, Juz V, hlm. 134.

¹⁶⁵*Ibid.*, Juz V, hlm. 126.

¹⁶⁶Lihat ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Muhîth bi at-Taklîf*, Juz I, hlm. 209-210.

¹⁶⁷(Pseudo) ‘Abd al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 259. Lihat juga ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz IV, ed, Muhammad Musthafâ Hilmi dan Abû al-Wafâ al-Ghanîmî at-Taftâzânî, hlm. 38.

menurutnya, berdasarkan pandangannya tentang “kesetaraan substansi” (*tamâtsul al-jawâhir*), jika Tuhan diasumsikan sebagai substansi, tidak mungkin terjadi.

D. Klasifikasi Pengetahuan

1. Titik-tolak sebagai Dasar Klasifikasi

Sebagai ahli hukum dan teolog, klasifikasi dan hierarki menurut ‘Abd al-Jabbâr sangat jelas mempresentasikan *system of thought* kedua kalangan tersebut dan arus umum diskusi pada masa itu. Oleh karena itu, terdapat titik singgung, misalnya, antara konsep epistemologi ‘Abd al-Jabbâr dengan teolog semasanya, seperti al-Bâqillânî, atau sesudahnya semisal ‘Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (dalam kitab *Ushûl ad-Dîn*) dan Fakhr ad-Dîn ar-Razî (dalam *al-Mushshal*) dari Asy’ariyyah,¹⁶⁸ atau respons terhadap pandangan kalangan Mu’tazilah terdahulu, semisal *al-Jahizh* dan an-Nazhzhâm. Di kalangan Mu’tazilah sendiri, tidak ada kesepakatan tentang klasifikasi ilmu seperti *ashhâb al-ma’ârif* yang menganggap bahwa pengetahuan semua bersifat *dharûrî*.¹⁶⁹

Epistemologi ‘Abd al-Jabbâr dibangun atas dasar pandangan teologisnya. Karakter yang sangat jelas dari pendasaran itu adalah bahwa klasifikasi ilmu didasarkan pada teorinya tentang *taklîf*. Setidaknya, ada dua titik-tolak klasifikasi:

Pertama, setelah mencapai kesempurnaan akal (*kamâl al-‘aql*) seorang *mukallaf* harus mengetahui ilmu/pengetahuan yang sebenarnya tidak lepas dari klasifikasi berikut: (1) pengetahuan tentang perbuatan-perbuatan yang dibebankan (*taklîf*), sifat, dan

¹⁶⁸Tentang klasifikasi ilmu menurut ‘Abd al-Qâhir al-Baghdad dari Asy’ariyyah, lihat karyanya, *Kitâb Ushûl ad-Dîn*, Cet. III (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1981), hlm. 8-9; A.J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, (New Delhi: Reprint Corporation, 1979), hlm. 251-263.

¹⁶⁹Lihat kembali asy-Syahrastâni, *Kitâb al-Milal wa al-Nihal*, hlm. 65-66.

cara yang harus dilakukan; (2) pengetahuan tentang subjek yang memberikan pembebanan (Allah Swt., *mukallif*), sifat-sifat, dan kebijaksanaan-Nya; dan (3) pengetahuan tentang konsekuensi perbuatan *taklif* tersebut.¹⁷⁰

Kedua, apa yang harus diketahui pada dasarnya dapat dikategorikan secara kasar atas dasar pertimbangan : (1) pengetahuan yang dilihat dari aspek kondisi-kondisi (*asbâb*) yang memungkinkan diperolehnya pengetahuan, prosedur., atau hal-hal terkait lainnya, dan (2) pengetahuan dapat dilihat dari segi objek-objek yang diketahui.¹⁷¹

Di samping itu, atas dasar doktrin pokok Mu'tazilah tentang keesaan dan keadilan Tuhan (*al-'adl wa at-tawhîd*), menurut 'Abd al-Jabbâr, secara hierarkis ada kelompok pengetahuan-*tawhîd* dengan semua pengetahuan awal yang menjadi prasyaratnya (*muqaddimât*), sebagaimana dikemukakan, seperti pengetahuan tentang kebaruan aksiden-aksiden (*hudûts al-a'râdh*) merupakan prasyarat bagi pengetahuan tentang *tawhîd* dan kelompok pengetahuan-pengetahuan *al-'adl* dengan pengetahuan-pengetahuan prasyaratnya, seperti pengetahuan tentang pahala dan siksa.¹⁷² Dengan demikian, meski tidak dalam bahasan yang sistematis dan eksplisit, klasifikasi dan hierarki "ilmu" yang disusun oleh 'Abd al-Jabbâr adalah : (1) pada dasarnya bertolak dari pandangan teologis, (2) pembedaan antara ilmu induk dan cabang, meski tidak secara eksplisit dan ketat, dan (3) pembedaan antara proses metodologis.

2. Klasifikasi Pengetahuan: *Dharûrî* dan *Muktasab*

Meski tidak dalam bahasan sistematis, secara umum 'Abd al-Jabbâr membagi ilmu/pengetahuan menjadi dua, yaitu *dharûrî* dan *muktasab*.

¹⁷⁰'Abd al-Jabbâr, *Al-Muhîth bi at-Taklif*, Juz I, hlm. 18.

¹⁷¹*Ibid.*, Juz I, hlm. 20.

¹⁷²*Ibid.*

a. Pengetahuan *dharûrî* (langsung, *immediate knowledge*).¹⁷³

Pengetahuan ini didefinisikan sebagai "pengetahuan yang muncul dalam diri kita, tetapi bukan dari upaya kita dan tidak mungkin dari upaya kita, dan tidak mungkin untuk dihilangkan dengan cara apa pun".¹⁷⁴ Pendefinisian ini memberikan aksentuasi pada ide bahwa pengetahuan ini berada di luar kemampuan manusia (*ibtidâ'an*) yang sering dibedakan dengan pengetahuan sebagai hasil dari tindakan generatif (*mutawallid*) maupun tindakan kokoh (*muhkam*). Oleh karena itu, pengetahuan langsung tidak dapat ditolak keberadaannya atau diupayakan, serta tidak bertolak dari keinginan dan motif manusia.¹⁷⁵ Dengan ungkapan lainnn, *sabab* (kondisi-kondisi) dan *musabbab* (pengetahuan) berasal dari Tuhan sehingga (kondisi-kondisi) dan *musabbab* (pengetahuan) berasal dari Tuhan sehingga tidak menjadi bagian dari *taklif*.¹⁷⁶ Pengetahuan *dharûrî* dapat diklasifikasikan menjadi tiga sub-kategori:

Pertama. Pengetahuan *dharûrî* yang diperoleh secara *ibtidâ'an* tanpa pengkondisian, atau pengetahuan tentang diri, seperti pengetahuan tentang keadaan kita ketika berkehendak, benci, berkeyakinan, berasumsi, dan sebagainya.¹⁷⁷ Pengetahuan yang disebut 'Abd al-Jabbâr ini merupakan kesadaran diri (*self-consciousness*) atau keadaan mental biasa yang berada pada level paling awal, tanpa nalar. 'Abd al-Jabbâr sering mengungkapkan hal ini dengan frase "menemukan dirinya" (*wujad nafsah*).

¹⁷³Berbeda dengan Hourani dengan *Islamic Rationalism*, hlm. 20, yang menerjemahkan *al-'ilm adh-dharûrî* dengan "pengetahuan langsung" (*immediate knowledge*), Peters, dalam *God's Created Speech*, hlm. 53-54, menerjemakannya dengan "pengetahuan pasti" (*necessary knowledge*).

¹⁷⁴(Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 48.

¹⁷⁵'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XV, hlm. 254.

¹⁷⁶*Ibid.*, Juz XII, hlm.256.

¹⁷⁷(Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 50.

Kedua. Pengetahuan *dharûrî* yang diperoleh dengan cara atau “metode” (*mâ yahsul ‘an thariq*), seperti pengetahuan tentang objek-objek perseptual empiris (*mudrakât*) tergantung pada persepsi (*idrâk*).¹⁷⁸ Pengetahuan tentang objek yang dilihat tergantung pada proses melihat. *Idrâk* (persepsi inderawi) merupakan “metode” untuk mengetahui objek-objek perseptual dan empiris tersebut. ‘Abd al-Jabbâr menyebut proses tersebut sebagai “metode”, meski, sebagaimana dijelaskan, tidak meniscayakan pengetahuan diskursif karena keterkaitannya dengan konstruksi rasio. Akan tetapi, jika subjek yang mempersepsi adalah ‘*âqil (compos mentis)* dan tidak ada ambiguitas pada objek yang dipersepsi. Tuhan menciptakan pengetahuan pada subjek tersebut.¹⁷⁹

Ketiga. Pengetahuan *dharûrî* yang diperoleh dengan “semi metode”, atau, menurut Peters, bentuk analogis dari suatu cara (*mâ yajrî majrâ ath-thariq*). Pengetahuan kita tentang keadaan (*hâl*) tergantung pada pengetahuan tentang esensi/subjek (*dzât*) yang berada di dalamnya.¹⁸⁰ Pengetahuan tentang esensi (*dzât*) itu sendiri bukanlah merupakan cara, melainkan kondisi untuk memperoleh pengetahuan tentang keadaan subjek. Yang dimaksud ‘Abd al-Jabbâr adalah interdependensi pengetahuan-pengetahuan; suatu pengetahuan harus dijelaskan dengan pengetahuan lain. Berbeda dengan sub-kategori kedua, pengetahuan ini terwujud karena keterkaitan niscaya antara dua pengetahuan tersebut. Oleh karena itu, pengetahuan keadaan (*hâl*) subjek tidak mungkin ada tanpa pengetahuan tentang objek-objek perseptual empiris (*mudrakât*) mungkin diperoleh melalui cara selain persepsi (*idrâk*).¹⁸¹

¹⁷⁸*Ibid.*

¹⁷⁹Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî*, juz XII, hlm. 59; J.R.T.M, *God’s Created Speech*, hlm 54.

¹⁸⁰(Pseudo) ‘Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 50. Al-‘ilm bi al-dzât adalah pengetahuan manusia tentang keberadaannya, dan al-‘ilm bi al-hâl adalah pengetahuan yang berhubungan dengan keadaan (*hâl*). Lihat Muhammad ‘Abid al-Jâbiri. *Bunyat al-Aql al-‘Arabî...*, hlm.217.

¹⁸¹*Ibid.*

Sub-kategori pertama (pengetahuan yang diperoleh tanpa pengkondisian) diklasifikasikan menjadi dua, yaitu pengetahuan-pengetahuan *dharûrî*, yang merupakan bagian dari tolok ukur kesempurnaan akal (*kamâl al-‘aql*) dan yang bukan. Pengetahuan kita bahwa Zayd adalah orang yang pernah kita lihat sebelumnya adalah contoh pengetahuan yang bukan sebagai tolok ukur kesempurnaan akal, karena terhadap objek yang sama masih terdapat perbedaan kemampuan untuk memastikannya oleh subjek-subjek yang berbeda.¹⁸² Pengetahuan sebagai tolok ukur kesempurnaan akal, antara lain, mencakup: (1) pengetahuan tentang keadaan (*hâl*) atau kesadaran diri, seperti keadaan berkehendak dan tidak suka; (2) tentang keadaan realitas fisik dari segi persamaan dan perbedaan dan kemustahilan berada di dua tempat pada waktu yang sama; (3) tentang sebagian tindakan moralitas jahat (*muqabbahât*), yang baik (*muhassanât*), dan kewajiban yang dikategorikan dalam bahasan tentang “keterkaitan tindakan dan pelaku” yang sesungguhnya berkaitan dengan penilaian moral (moral assessments; *ahkâm al-fi’l*);¹⁸³ (4) pengetahuan tentang motivasi-motivasi (*dawâ’î*) sebagai dasar bagi pemahaman tentang luthf.¹⁸⁴ Menurut ‘Abd al-Jabbâr, pengetahuan *dharûrî* bersifat global (*mujmal*), sedangkan pengetahuan *muktasab* bersifat detil (*mufashshal*).¹⁸⁵

¹⁸²*Ibid.*, hlm. 256.

¹⁸³‘Abd al-Jabbâr, *al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XI, hlm. 382-384; *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 51.

¹⁸⁴*Ibid.*, hlm.256. *Luthf* adalah “ungkapan tentang sesuatu yang keberadaannya menyebabkan seseorang memilih sikap untuk melaksanakan—atau menyebabkannya lebih dekat kepada—kewajiban dan meninggalkan hal-hal yang jahat”. Lihat ‘Abd al-Jabbâr, *Mutasyâbih Al-Qur’ân*, ed. ‘Adnân Muhammad Zarzûr (Cairo: Dâr at-Turâts, t.t.), hlm. 45. Oleh karena itu, *luthf* berkaitan dengan pemahaman motivasi tindakan dan upaya memahami hikmah Tuhan, sebuah pendasaran Mu’tazilah bagi doktrin *tawhîd, ash-ashlâh wa al-ashlah*, dan konsep terkait lain. Pengetahuan, menurut ‘Abd al-Jabbâr, merupakan bagian dari luthf Tuhan, yang dikhususkan kepada orang beriman. Lihat, ‘Abd al-Jabbâr, *al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XII, hlm. 46. Lihat juga Machasin. Al-Qadi ‘Abd al-Jabbâr..., hlm 124-127.

¹⁸⁵‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XI, hlm. 375.

Pengetahuan detil yang menjadi tolok ukur kesempurnaan akal adalah sesuatu yang tidak boleh terjadi perbedaan persepsi terhadapnya.¹⁸⁶ Oleh karena itu, menurut Abû Hasyim, pengetahuan *dharûrî* harus lebih jelas atau pasti dalam kesadaran kognitif subjek.¹⁸⁷

Di samping objek-objek perseptual (*mudrakât*) yang diketahui melalui persepsi (*idrâk*), pengetahuan *dharûrî* juga diperoleh dengan “nalar” awal—untuk tidak menyebutnya sebagai nalar diskursif dalam pengetahuan *muktasab*, yang diistilahkan Hourani sebagai “intuisi rasional” (*rational intuition*)¹⁸⁸ terhadap tindakan-tindakan moral, membedakan antara tindakan moral, membedakan antara tindakan jahat dan baik atas dasar utilitas (manfaat dan sengsara), seperti berdusta, dan pengetahuan bahwa berbuat zalim adalah jahat yang bisa diketahui melalui rasa sakit. Pengetahuan tersebut adalah *dharûrî* yang ada secara *ibtidâ’an* yang dimiliki orang yang berakal. Bukan karena keberadaannya sebelum diperolehnya pengetahuan perseptual, melainkan karena pengetahuan-pengetahuan yang mendahuluinya bukan merupakan cara untuk memperolehnya.¹⁸⁹ Dengan demikian, pengetahuan diperoleh melalui pengamatan langsung terhadap pengalaman-pengalaman partikular. Dalam konteks epistemologi etika, hal itu sejajar dengan apa yang oleh C.D. Broad disebut sebagai *Milder Form Intuitionism about Ethical Universal Judgement*.¹⁹⁰ Pengetahuan *dharûrî*,

¹⁸⁶*Ibid.*, hlm. 356.

¹⁸⁷*Ibid.*, hlm. 352. Agaknya karena atasannya yang sama, al-Baghdâdî menyebut al-‘ilm adh-dharûrî dengan ilmu/pengetahuan yang kebenarannya mudah diterima akal (*badîhî*), baik dalam hal afirmasi sesuatu atau negasi, dan yang inderawi (*hissî*). Lihat al-Baghdâdî, *Kitab Ushûl ad-Dîn*, hlm. 8; A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, hlm. 252; T.J. De Boer, “Nazhar”, dalam C.E. Bosworth (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. VII (Lieden dan New York: E.J. Brill, 1993), hlm. 1052.

¹⁸⁸George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 21.

¹⁸⁹Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XII, hlm. 66.

¹⁹⁰George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 22.

sebagaimana tampak dalam klasifikasi di atas, juga diperoleh melalui kebiasaan (*‘âdah*) dan pengalaman/percobaan (*tajrîbah*).¹⁹¹

Dari pemerian di atas, ‘Abd al-Jabbâr merunut secara logis proses terjadinya pengetahuan. Pengetahuan manusia semula bertolak dari pengetahuan *dharûrî* yang sangat mendasar; dari dalam berupa kesadaran diri (*self-consciousness*),¹⁹² misalnya berkehendak dan benci (*mâ yahshul finâ muhtadâ’an*). Pada tingkat selanjutnya, manusia dapat memperoleh pengetahuan *dharûrî* dengan memfungsikan organ inderawinya untuk menerima pengetahuan melalui rangsangan dunia luar atas fakta-fakta sederhana melalui *idrâk* tanpa melibatkan proses inteleksi sistematis dan radikal (*mâ yahshul ‘an tharîq*). Pada tingkat lebih kreatif, pengetahuan manusia sudah merupakan hasil dari upaya menghubungkan antara dua pengetahuan berbeda dan saling terkait, semisal pengetahuan tentang *hâl* (aksiden-aksiden pada subjek, seperti diam, bergerak, kualitas, kuantitas) diperoleh jika diketahui “wujud” subjek sebelumnya (*mâ yajrî majrâ ath-tharîq*), karena aksiden-aksiden tersebut bergantung pada wujud. Dari konteks penentuan aksiden-aksiden (*itsbât al-a’râdh*) ini pula, kita dapat menyimpulkan bahwa terdapat distingsi antara (1) pengetahuan induk dan mendasar (*ashl*) dengan pengetahuan cabang (*far’*), atau antara (2) pengetahuan-pengetahuan yang konkret (*al-*

¹⁹¹Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XIII, hlm. 6. Bandingkan dengan al-Baghdâdî, *Kitab Ushûl ad-Dîn*, hlm. 14, tentang *al-‘ulûm an-nazhariyyah*.

¹⁹²K. Bertens membuat distingsi antara pengenalan (*knowledge*) dan kesadaran (*consciousness*). Kesadaran dapat dibedakan antara kesadaran (*consciousness*) biasa yang dimiliki oleh semua makhluk hidup dan kesadaran-diri (*self-consciousness*) yang hanya dimiliki oleh manusia. Lihat K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm. 52-53. Kesadaran diri merupakan kondisi awal bagi pengenalan manusia terhadap fenomena di luar atau di dalam dirinya, yang kemudian disertai dengan proses penalaran.

ma'ârif al-jaliyyah), yang posisinya seperti pengetahuan induk dengan pengetahuan abstrak yang mendekati posisi ilmu cabang.¹⁹³

Pengetahuan cabang bertolak dari pengetahuan induk, sebagaimana pengetahuan abstrak bertolak dari pengetahuan konkret, sebuah proses analogis yang tidak hanya menjadi wilayah pengetahuan *dharûrî*, dimana objeknya merupakan fakta sederhana, sebagaimana dijelaskan di atas, juga menjadi dasar logika bagi pengetahuan *muktasab* yang objeknya merupakan fakta yang kompleks, sebagaimana pada *istidlâl bi asy-syâhid 'alâ al-ghâ'ib*.

b. Pengetahuan *muktasab* (*acquired knowledge*)

Berbeda dengan pengetahuan *dharûrî*, pengetahuan *muktasab* atau diskursif merupakan hasil aktivitas manusia melalui nalar atau refleksi (*nazhar*) atau inferensi (*istidlâl*).¹⁹⁴ Secara umum, pengetahuan diskursif dibedakan antara yang rasional (*'aqliyyât*) dan revelatoris (*syar'iiyyât* atau *sam'iiyyât*), seperti pengetahuan tentang Tuhan.¹⁹⁵ Sedangkan mengenai kondisi-kondisi, metode, dan bagaimana operasionalisasinya dalam nalar akal budi maupun nalar atas fakta empiris dikemukakan dalam bahasan tersendiri. Dalam *Syarh*, dijelaskan bahwa keyakinan menjadi pengetahuan (diskursif) karena beberapa hal: (1) berdasarkan nalar atas dasar aspek (*wajh*) yang ditunjuk; (2) mengingat nalar dan inferensi; dan (3) keyakinan muncul dari orang yang memiliki pengetahuan tentang apa yang diyakininya. Abû 'Abdillah al-Bashrî menambahkan dengan (4) pengetahuan yang diperoleh dengan menghubungkan pengetahuan partikular dengan kebenaran global; antara pengetahuan empiris dengan kebenaran rasional, seperti model deduksi, dan (5) mengingat *dalîl*.¹⁹⁶

¹⁹³Lihat Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 154-155, dan lihat kembali bahasan tentang konsep *'aql*.

¹⁹⁴*Ibid*, hlm. 67-68.

¹⁹⁵Abd al-Jabbâr, *Mutasyâbih Al-Qur'ân*, Juz I, hlm. 36.

¹⁹⁶(Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 191-192.

K.Bertens membuat distingsi antara pengenalan (*knowledge*) dan kesadaran (*consciousness*). Kesadaran dapat dibedakan antara kesadaran (*consciousness*) biasa yang dimiliki oleh semua makhluk hidup dan kesadaran-diri (*self-consciousness*) yang hanya dimiliki oleh manusia. Lihat K. Bertens, *Etika* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm. 52-53. Kesadaran diri merupakan kondisi awal bagi pengenalan manusia terhadap fenomena di luar atau di dalam dirinya, yang kemudian disertai dengan proses penalaran.

Substansi epistemologi 'Abd al-Jabbâr sesungguhnya adalah pandangannya tentang pengetahuan *muktasab*. Oleh karena itu, pemerian tentang pengetahuan *muktasab* yang lebih mendalam dikemukakan dalam sub-sub bab berikutnya, terutama bahasan tentang metodologi.

Klasifikasi pengetahuan menurut 'Abd al-Jabbâr dapat dikonstruksi dalam tabel berikut :

Tabel 3 : Klasifikasi Pengetahuan



E. Bangunan Metode-metode “Keilmuan” : Rasional-Emipirik

1. Prinsip-prinsip Dasar Metodologis

Sub-bab ini mengemukakan pemerian tentang metode memperoleh pengetahuan, isu terpenting dalam epistemologi. Sebelum

mengelaborasi konsep tertentu, dikemukakan prinsip-prinsip dasar metodologis “keilmuan” ‘Abd al-Jabbâr.

Pertama, karakter aktivitas keilmuan pada dasarnya adalah : bersifat klarifikasi atau eksplanatif (*tabayyun*), bersifat verifikasi (*tahaqquq*), atau aktivitas akal budi manusia (*bashîrah*) untuk mencari kejelasan (*istibshâr*).¹⁹⁷ Aktivitas keilmuan pada prinsipnya adalah upaya pembuktian asumsi yang berbasis dalam istilah umum “keyakinan” (*i’tiqâd*) melalui fakta-fakta objektif.

Kedua, pluralisme metodologis. Perbedaan pada pengetahuan-pengetahuan pada dasarnya disebabkan oleh perbedaan metode yang diterapkan yang tergantung pada dua hal: (1) objek pengetahuan, sehingga perbedaan objek yang dikaji meniscayakan perbedaan metode yang diterapkan, dan (2) aspek-aspek (*wujûh*) pada suatu objek yang diketahui sehingga perbedaan antarpengertian pada esensinya adalah karena perbedaan aspek yang bisa diketahui, meski objeknya hanya satu.¹⁹⁸ Suatu objek yang sama akan menghasilkan kesimpulan yang berbeda tidak hanya karena perbedaan perspetif, paradigma, atau *conceptual framework* yang digunakan sebagai bagian dari perangkat metodologis, tapi juga karena perbedaan aspek-aspek yang dapat diketahui tentang objek tersebut. Objek itu sendiri adalah satu.

Atas dasar uraian di atas, berbeda dengan tokoh-tokoh Mu’tazilah Baghdad, ‘Abd al-Jabbâr menyatakan bahwa pengetahuan-pengetahuan pada dasarnya tidak memiliki perbedaan fundamental karena perbedaan metode yang diterapkan, karena dalil (baca : metode rasional) setara tingkat kesahihannya dengan “instrumen-instrumen”¹⁹⁹ dalam proses tindakan (baca: metode empirik),

¹⁹⁷ ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XII, hlm. 16

¹⁹⁸ ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XIII, hlm. 191-192.

¹⁹⁹ ‘Abd al-Jabbâr menggunakan istilah “instrumen (*âlah*) hanya dalam pengertian fisik, empiris, atau inderawi, sebagaimana komentarnya terhadap penyebutan

sebagai sesuatu yang nyata. Ia mencontohkan dengan nalar atas fenomena aksidensial yang berbeda bahwa orang yang melakukan penalaran (*nazhar*) melalui sarana-sarana fisik sama dengan orang yang melakukan penalaran melalui warna-warna untuk mengenal Allah.²⁰⁰ Dengan demikian, ‘Abd al-Jabbâr mengakui ada pluralisme metodologis bahwa keragaman ilmu pengetahuan menyebabkan keragaman metodologis karena problema-problema yang berbeda meniscayakan penerapan metode-metode yang berbeda pula. F.S.C. Northrop dalam *The Logic of the Sciences and the Humanities* menyatakan hal yang sama, “*It is the problem which determines the method...there will be as many different scientific methods as there are fundamentally different problem.*”²⁰¹

Dengan pendasaran pada pluralisme metodologis tersebut, metode-metode yang diterapkan pada semua ilmu pengetahuan dalam pengertiannya yang sangat umum dapat dibedakan sebagai berikut: (1) metode habitus, (*âdah*, kebiasaan), upaya pentransferan, atau mirip hafalan yang ditransmisikan, sebagaimana yang mendasari ilmu bahasa; (2) metode konsensus (*muwâdha’ah wa al-muwâtha’ah*) yang pada dasarnya mendekati metode *istinbâth*; (3) metode ilmu yang mengandung unsur upaya pembiasaan sekaligus, seperti menghafal dan pengetahuan kredibilitas pantransmisi

‘aql dengan instrumen (*âlah*) (lihat kembali uraian sebelumnya tentang ini). Oleh karena itu, metode rasional sebagai suatu aktivitas berpikir yang abstrak sama-sama diakui validitasnya dengan metode empirik melalui semisal penginderaan.

²⁰⁰ ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Muhith bi at-Taklîf*, Juz I, hlm. 192. Menurut ‘Abd al-Jabbâr, keterkaitan antara “instrumen” (*âlah*) dengan proses terjadinya tindakan sama dengan hubungan antara *mâ’ani* (kemampuan, pengetahuan, dan keinginan) dengan tindakan yang dimunculkannya, yaitu (1) sesuatu yang harus ada sebelumnya dan tidak mesti bersamaan keberadaannya dengan tindakan, seperti busur panah ketika memanah; (2) sesuatu yang ada sebelumnya dan bersamaan tindakan, seperti lidah ketika bertutur, atau (3) kebalikan dari yang pertama. Lihat (Pseudo) ‘Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 409-410.

²⁰¹ Archie J. Bahm, “What is “Science”?”, hlm. 13, (bagian yang diterbitkan ulang dari bukunya, *Axiology; The Science of Values*, (Albuquerque/New Mexico : World Books, 1980), hlm 14-49.

khavar; (4) metode habitus yang hanya terkait dengan kelompok profesi tertentu; (5) metode *trial and error* dan percobaan (*tajrîbah*), yang disertai dengan indikasi dan hafalan, semisal kedokteran; dan (6) metode inferensi (*istidlâl*) dan *istinbâth*.²⁰²

Ketiga, keniscayaan metodologi; pengetahuan tentang suatu objek pada aspek yang sama dengan menerapkan metode yang sama dengan menerapkan metode yang sama, menurut ‘Abd al-Jabbâr, meniscayakan kesimpulan yang sama. Prinsip metodologis ini sering dinyatakan dalam bentuk frase “atas dasar metode yang sama” (*alâ tharîqah wâhidah*). Penelitian terhadap problema tertentu harus mengikuti suatu prosedur metodologis yang sama dan sampai pada kesimpulan yang sama. Dari bahasan tentang “nalar menghasilkan pengetahuan” (*al-nazhar yuwallid al-‘ilm*),²⁰³ bukan ketidaktahuan (*jahl*),²⁰⁴ prinsip keniscayaan metodologis yang menjadi isu sentral diformulasikan sebagai berikut, (terjemahnya):

“...nalar terhadap bukti (*dalîl*) suatu objek yang sama yang dilakukan oleh semua orang terjadi dengan cara yang sama sehingga dapat dipastikan bahwa apa yang dihasilkan dari proses tersebut menghasilkan pengetahuan bagi sebagian mereka, pasti bahwa hal yang sama juga diperoleh oleh semua mereka.”²⁰⁵

2. Metode Nalar Rasional²⁰⁶

a. *Istidâl bi asy-Syâhid ‘alâ al-Ghâ’ib*

Metode rasional model ini sebenarnya dapat dimasukkan dalam klasifikasi umum *qiyâs* atau “deduksi”. ‘Abd al-Jabbâr men-

²⁰²‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XVI, ed. Amîn al-Khûlî, hlm. 307-308.

²⁰³Lihat *Ibid.*, Juz XII, hlm. 67.

²⁰⁴*Ibid.*, Juz XII, hlm. 104-115.

²⁰⁵*Ibid.*, Juz XII, hlm. 104; lihat juga George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 24-25.

²⁰⁶Istilah “metode nalar rasional” merupakan terjemahan dari istilah teknis ‘Abd al-Jabbâr *nazhar* yang sering juga diterjemahkan dengan “refleksi, “berpikir rasional

definisikan *qiyâs* (analogi) sebagai menghubungkan pengetahuan khusus/cabang (*far’*) dengan pengetahuan pokok/umum (*ashl*),²⁰⁷ baik analogi dalam bidang hukum (*al-qiyâs asy-syar’î*) maupun masalah-masalah yang diketahui dengan rasio (*al-qiyâs al-‘aqli*).²⁰⁸

Dalam *Syarh* dijelaskan sebagai berikut :²⁰⁹

Berdasarkan kutipan di atas, ada tiga macam pengetahuan: (1) pengetahuan rasional yang bersifat umum atau global, seperti pengetahuan tentang apa yang disebut sebagai perbuatan zalim secara umum yang diketahui akal; (2) pengetahuan partikular berdasarkan objeknya (*bi‘aynih*), seperti pengetahuan bahwa perbuatan tertentu adalah zalim atas dasar pertimbangan kejelekan yang diketahui secara *dharûrî*; dan (3) pengetahuan analogis dengan menghubungkan pengetahuan kedua dengan pengetahuan pertama. Jadi, metode analogi merupakan metode yang valid, yang disebut juga sebagai nalar rinci (*an-nazhâr al-mufashshalah*) dari pengetahuan global yang diketahui sebelumnya.

Istilah *istidlâl* berkaitan dengan *dalîl*. Oleh karena itu, istilah terakhir ini akan dijelaskan lebih dahulu. Menurut van Ess, ada perbedaan mendasar pemaknaan *dalîl* sebagai terminologi kalam dan falsafah, van Ess mencatat:

ثم إذا أردنا أن نعلم وجوب الاظهار المنصلة التي هذا حالها نلحقه بالجملة المقررة في العقل وصار الحال كالحال في العلوم بفتح الظلم على الجملة و العلوم بان هذا بعينه ظلم فكما ان عند هذين العلمين نختار منها علما ثالثا بفتح الظلم المعين الحقا بالجملة المقررة في العقل

209

atau diskursif”, atau “spekulatif”. Penjelasan rinci tentang *nazhar* telah dikemukakan dalam J.R.T.M, *God’s Created Speech*, hlm. 57-63; tentang perkembangan sebagai terminologi filsafat dan teologi, lihat T.J. De Boer, “Nazhar”, dalam C.E. Bosworth (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, Vol. VII, hlm. 1050-1052.

²⁰⁷*Ibid.*, Juz XV, hlm. 280 dan 320-321; J.R.T.M, *God’s Created Speech*, hlm. 71

²⁰⁸*Ibid.*, Juz XV, hlm. 280

²⁰⁹(Pseudo) ‘Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 67.

burhân, as the falâsifa would have said : it is not demonstration scheme, a methodical set of argumentation like a syllogism, for instance, or an induction; it is only a sign or an indication, in the literal sense of the word dalîl. We must be clear about this, because the English word "proof" (like the German word "Beweis") is ambiguous insofar as it means not only the "sign" but also the whole argumentation developed from it : the object one sees or the fact one observes and which one takes as a "proof" for something to be proven, and the whole demonstration built up on this observation. The mutakallimûn, on the contrary, usually differentiated between dalîl, proof in the sense of a "sign", and dalâla, proof in the sense of scheme and a structure."

Berbeda dengan *burhân* (bukti, demonstrasi logika) para filsuf, *dalîl* di kalangan *mutakallimûn* pada umumnya, berdasarkan kutipan di atas dan keterangan Kraemer tentang pandangan *as-Sirâfi* terhadap rasio teolog Islam,²¹¹ tidak dibangun di atas kriteria-kriteria formal yang ketat sebagaimana pada logika Aristoteles. Tetapi, berbeda dengan van Ess, penulis menganggap *dalîl*—meski tidak terikat dengan aturan formal logika—masih tepat diterjemahkan dengan "bukti" dalam pengertian sumber referensi formal (yang secara hierarkis: akal, Al-Qur'an, sunnah, dan ijma'),²¹² sedangkan "bukti" sebagai "tanda" (*sign*) merupakan terjemahan dari istilah lebih umum *dâll* (yang lebih tepat diterapkan dalam pengertian tidak ketat dalam proses inferensi [*istidlâl*] dalam konteks ini). Diferensiasi *mutakallimûn* umumnya yang dimaksud di atas adalah antara yang penanda atau tanda (*dâll*, *dalîl*, *sign*), objek yang ditandai (*madlûl*, [*'alayh*], *signified*), penandaan (*dalâlah*), dan proses inferensi (*istidlâl*).²¹³

'Abd al-Jabbâr memandang *dalâlah* sebagai prinsip yang mendasari pengetahuan bukan *dharûrî* tentang segala hal selain

²¹⁰Josef van Ess, *The Logical Structure of Islamic Theology*, hlm. 26.

²¹¹Lihat Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance or Islam; The Cultural Revival during the Buyid Age* (Lieden: E.J. Brill, 1996), hlm. 113, catatan kaki 25

²¹²(Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 88.

²¹³Josef van Ess, *The Logical Structure...*, hlm. 26.

yang sudah diketahui. Atas dasar ini, baik *dalâlah* maupun *dalîl* didefinisikan dengan (1) sesuatu yang dapat mengantarkan orang yang menalarnya kepada pengetahuan tentang yang lain, (2) jika orang yang membuatnya (tanda tersebut) menginginkan tujuan tersebut.²¹⁴ Pernyataan bersyarat tersebut mengimplikasikan bahwa suatu tanda atau simbol—berdasarkan teori semiotika—adalah bermakna (*meaningful*) jika "dimaknai". Hanya saja, 'Abd al-Jabbâr menarik wewenang pemaknaan tersebut, dan dianggap absah, ke pembuat tanda; wilayah pemaknaan yang menyempit. Akan tetapi, bagaimana orang lain dianggap sah memberi pemaknaan, sedangkan ia tidak mengetahui makna sebenarnya pembuat tanda ? Oleh karena itu, pembuatan tanda harus berada dalam pemaknaan yang umum dan tidak menyimpang, yang sesungguhnya memberi wewenang orang lain untuk menafsirkannya. Dengan persyaratan pertama, turunnya salju pada masanya, misalnya, karena tidak mengantarkan pada masalah kenabian Muhammad, tidak disebut sebagai *dilâlah*. Berbeda dengan itu, Al-Qur'an dalam konteks tersebut bisa mengantarkan pada pengetahuan tentang kenabian. Dengan persyaratan kedua, jejak seorang pencuri, meski dapat dijadikan "tanda", karena tidak dimaksudkan untuk itu oleh pencuri.²¹⁵

Dalam kerangka itu, salah satu metode penting dalam epistemologi di kalangan *mutakallimûn* dan mendasari metode rasional 'Abd al-Jabbâr adalah "inferensi dari yang konkret ke yang abstrak" (*istidlâl bi asy-syâhid 'alâ al-ghâ'ib*). Metode ini telah dirintis oleh beberapa mutakallim sebelum 'Abd al-Jabbâr, antara lain, oleh Abû al-Husayn al-Khayyâth, Abû 'Alî, dan Abû Hâsyim. Abu Hâsyim sendiri menulis satu bahasan tentang itu dalam al-'Askariyyât. Abû Hâsyim menyebut metode rasional ini

²¹⁴(Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 87.

²¹⁵(Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 87-88.

dengan “inferensi dari yang diketahui ke yang tidak diketahui” (*istidlâl bi al-ma’lûm ‘alâ mâ lâ yu’lam*), karena yang konkret adalah sesuatu yang diketahui dan yang abstrak adalah sesuatu yang belum diketahui. Yang abstrak tersebut tidak dapat diketahui tanpa pengondisian, melainkan dengan *tharîqat al-ijrâ’ wa al-haml*, yang oleh ‘Abd al-Jabbâr disebut dengan *istidlâl bi al-ma’lûm fî mâ baynanâ ‘alâ mâ huwa ghâ’ib ‘annâ*. *Istidlâl* mungkin dilakukan jika ada hubungan (*ta’alluq*) antara *dalîl* dan *madlûl*. Meski demikian, tidak berarti bahwa “tanda” dalam hakikat dan esensinya harus sesuai dengan yang ditandai sehingga *dalîl* dan *madlûl* harus berbeda dalam esensi.²¹⁶ *Ta’alluq*, hubungan antara *dalîl* dan *madlûl*, sebagai fakta yang harus sama-sama diperhatikan harus dilihat dalam aspek tertentu, *wajh at-ta’alluq*. Suatu ayat Al-Qur’an, misalnya, sebagai tanda atau *dalîl* untuk perintah-perintah yang diderivasi darinya hanya mungkin diinferensi karena *wajh at-ta’alluq* bahwa Allah adalah bijaksana dan hanya memerintahkan perbuatan baik dan melarang yang jelek. Jika kita menginferensi dari benda yang bergerak bahwa ada gerak, hal itu karena ada hubungan antara keduanya secara pasti; *‘alâ wajh al-wujûb*.²¹⁷ Perbedaan esensi *dalîl* dan *madlûl* dan hubungan antara keduanya merupakan adaptasi ‘Abd al-Jabbâr terhadap pandangan Abû Hâsyim dalam *al-Jâmi’ ash-Shaghîr* dan pandangan Abû ‘Ali tentang ketidakharusan mendasarkan pengetahuan diskursif pada pengetahuan langsung. ‘Abd al-Jabbâr menekankan pentingnya fondasi-fondasi *dalîl* (*ushûl al-adillah*) yang dijelaskan dalam *Ta’liq al-‘Umad* untuk meng-counter Ibn ‘Abbâd. Dengan melihat hubungan tersebut, inferensi dari konkret ke abstrak, yang sebenarnya juga diterapkan dalam analogi fiqh dan nahwu, mencakup empat tipe.²¹⁸

²¹⁶ ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Muhîth bi at-Taklîf*, Juz I, hlm. 169.

²¹⁷ *Ibid.*, hlm. 55; Josef van Ess, *The Logical Structure of Islamic Theology*, hlm. 26.

²¹⁸ *Ibid.*, hlm. 55; Josef van Ess, *The Logical Structure of Islamic Theology*, hlm. 26.

- (1) Inferensi atau analogi atas dasar kesamaan dalam hal penunjukan (*dalâlah*). Kesimpulan bahwa Allah adalah Mahakuasa melalui perbuatan-perbuatan-Nya, misalnya, merupakan bentuk analogi dari pendasaran pada kenyataan konkret bahwa perbuatan hanya terjadi dari manusia yang mampu melakukannya. Kesamaan antara yang konkret dan abstrak adalah pada cara mengetahui pengambilan keputusan; kemampuan dipastikan secara logis karena keabsahan tindakan. Metode ini mendasari pengetahuan tentang sifat-sifat Tuhan, terutama *tawhîd*, salah satu pilar doktrin Mu’tazilah. Dalam fiqh metode ini disebut *qiyâs ad-dalâlah*.
- (2) Inferensi atau analogi atas dasar kesamaan dalam sebab (*‘illah*).²¹⁹ Misalnya: konklusi bahwa Allah tidak mungkin melakukan yang jelek karena pengetahuan-Nya tentang kejelakannya. Metode inferensi model ini diterapkan untuk pengetahuan tentang keadilan (*al-‘adl*) Allah. Asy’ariyyah menerapkannya untuk menetapkannya untuk menetapkan sifat-sifat Allah sebagai sesuatu tambahan atas zat. Dalam fiqh dan *nahwu* metode ini disebut *qiyâs al-‘illah*.

²¹⁹ *‘Illah* adalah sebab atau alasan yang mendasari suatu penetapan kesimpulan atau kualifikasi (*hukm*) sehingga keberadaannya menentukan kemungkinan penetapan kualifikasi tersebut (Pseudo) ‘Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm. 273). *‘Illah* harus memenuhi kriteria *ath-thard wa al-‘aks* (ko-ekstensivitas dan ko-eksklusivitas). *Ath-thard* (ko-ekstensivitas) berarti bahwa suatu *‘illah* mungkin diterapkan pada semua kasus-kasus partikular yang ditunjuk oleh *dalîl*, dan harus *mun’akis*, ko-eksklusivitas dalam pengertian: menyisihkan setiap kasus lain yang memiliki *‘illah* yang dimaksud, dan ketika *‘illah* tidak ada, kualifikasi tidak dapat ditetapkan. Gerak, misalnya, merupakan *‘illah* pada benda yang bergerak. Lihat Josef van Ess, *The Logical Structure...*, hlm 39; *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, 205-206. An-Nasysyâr menyebut menyebutkan kriteria pertama dengan “the method of argument” (*tharîq at-talâzum fi al-wuqû*) dan kriteria kedua dengan “method of difference” (*tharîq at-talâzum fi al-wuqû*). Lihat ‘Alî (*tharîq at-talâzum fi al-wuqû*) an-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahts*, hlm 110-113. Meski *ath-thard* (ko-ekstensivitas) merupakan syarat *‘illah*, ternyata ‘Abd Al-Jabbâr memandangnya tidak berlaku bagi semua *‘illah*. Lihat ‘Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XV, hlm. 357.

(3) Atas dasar kesamaan pada sesuatu yang bersifat *'illah*. Berbeda dengan dua tipe di atas, inferensi ini tidak didasarkan kesamaan *'illah* maupun *dalâlah*. Di satu sisi, keadaan “berkehendak”, misalnya, dapat diketahui secara *dharûrî* dalam kesadaran kita. Hal itu disebut bahwa kita telah “menetapkan” (*hukm*, judgement) sifat atau atribut pada subjek berdasarkan kenyataan konkret dengan indikasi perbuatan-perbuatan yang dilakukan. Di sisi lain, kita mengetahui sahnya menetapkan hal yang sama pada yang abstrak (Allah Swt.) sehingga dapat menarik kesimpulan dengan menetapkan sifat atau atribut tersebut bahwa Allah berkehendak. Pada dunia konkret pengetahuan tentang Allah berkehendak. Pada dunia konkret pengetahuan tentang itu diperoleh secara *dharûrî*, sedangkan pada dunia abstrak pengetahuan tersebut diperoleh dengan *dalâlah*.

(4) Inferensi atas dasar bahwa pengambilan kesimpulan yang sama pada dunia konkret untuk diterapkan pada dunia abstrak dianggap lebih logis, yang dalam fiqh disebut *qiyâs al-awlâ*. *Zhann* dan pengetahuan, menurutnya, memiliki kredibilitas sumber yang sama-sama diakui untuk mengetahui kebaikan tindakan-tindakan yang dasarnya adalah utilitas (kemanfaatan dan kemudharatan). Jika suatu tindakan dapat dinilai secara moral berdasarkan *zhann*, secara inferensial penilaian yang sama berdasarkan pengetahuan secara logika adalah lebih valid. Jika menyuguhkan makanan kepada seseorang yang atas dasar perkiraan (*zhann*) dianggap sebagai perbuatan baik, melakukan hal yang sama atas dasar pengetahuan (*'ilm*) adalah lebih logis untuk dikategorikan sebagai perbuatan baik.

Metode tersebut mempunyai kemiripan dengan metode inferensi Abû Ya'la al-Hanbalî yang mendasarkannya pada empat hal, yaitu *'illah*, batasan, pembenar (validasi), dan *dalîl*. Jika yang pertama disebut *qiyâs al-'illah*, dan yang ke empat disebut *qiyâs*

al-dalâlah maka yang ke dua dan ke tiga adalah apa yang disebut oleh 'Abd al-Jabbâr sebagai “apa yang berlaku seperti *'illah*”.²²⁰

Kenyataan ini menunjukkan bahwa corak *kalâm* pada umumnya bersifat Mu'tazili dari segi metode, meski ada proses adopsi dan adaptasi. Bahkan, van Ess menarik metode inferensi mutakallimûn tersebut dari akar sejarah logika Stoa, tidak hanya dalam sistem, tapi juga terminologi. Dalîl adalah terjemahan dari *σημείον*, *madlûl* dari *σημειτόν* atau *σημαινόμενον*, dan *dalâlah* atau *istidlâl* *σημείωσις* anak kalimat bersyarat yang sering digunakan “jika...(dalîl)...(madlûl) dalam logika Stoa disebut *συνμμένον* dari *συνάπτω* untuk menghubungkan.²²¹ *Istidlâl bi asy-syâhid 'alâ al-gâ'ib* selain memperoleh inspirasi terminologi Al-Qur'an ('âlim *al-gayb wa asy-syahâdah*), juga sangat mungkin merupakan terjemahan Arab versi Galen dalam *On Medical Experience* (yang semula terjemahan Hunayn Ibn Ishaq) dari *Al-Mughni fî Abwâb at-Tawhîdwa al-'Adl*, *Ἀναλογισμός*.²²²

b. Penolakan terhadap *Maḥûm al-Mukhâlafah*

'Abd al-Jabbâr menolak *istidlâl bi dalîl al-khitâb* atau yang dikenal dengan *maḥûm al-mukhâlafah*, yaitu menetapkan sesuatu yang tidak disebutkan dalam teks dengan nalar logis sebagai kebalikan dari pengertian teks. Penolakan terhadap keabsahan metode nalar teks tersebut diformulasikan 'Abd al-Jabbâr dalam (*Bayân*) *Mutasyâbih Al-Qur'an* : “menyebutkan sesuatu secara khusus tidak menunjukkan penetapan negasi bagi yang lain” (*takhshîs asy-syai' bi adz-dzîkr lâ yadullu 'alâ hukm mâ 'adâh* atau, seperti dalam *Syarh*, *takhshîsh asy-syai' bi adz-dzîkr lâ yadullu 'alâ nafy mâ 'adâh*). Oleh karena itu, metode tersebut

²²⁰Muhammad 'Abid al-Jâbiri. *Bunyat al-Aql al-'Arabî...*, hlm.157.

²²¹Josef van Ess, *The Logical Structure...*, hlm 27-28.

²²²*Ibid.*, hlm. 35.

tidak diterapkan dalam wilayah teologi maupun hukum.²²³ *Maḥḥûm al-mukhâlafah atau dalîl al-khithâb* di kalangan *Syâfi'iyah* meliputi sifat, pembatasan (*hashr*), syarat, tujuan (*ghâyah*), dan kuantitas.²²⁴ Oleh karena itu, dalam konteks metode tersebut 'Abd al-Jabbâr tidak secara konsisten dalam fiqh (*asy-Syâfi'i*), tapi menunjukkan konsistensinya dalam teologi (Mu'tazilah). Keinginannya untuk berpindah dari madzhab Syafi'i ke Hanafi, sebagaimana pernah disampaikan kepada gurunya, Abû 'Abdillâh al-Bashrî, memiliki hubungan dengan penolakan metode tersebut.

c. *As-Sibr wa at-Taqsîm*²²⁵

'Abd al-Jabbâr sendiri tidak secara eksplisit menyebut metode ini. Tetapi, dari uraian teologisnya, terutama ketika menolak pandangan teologis aliran-aliran lain, ia menerapkan metode ini sebagai metode rasional-analogis untuk memperoleh pengetahuan. *As-Sibr wa at-taqsîm* (mempertentangkan dan membagi) diterapkan dengan menyebutkan semua kemungkinan (A, B, C...) sebagai solusi terhadap suatu hal, kemudian mengeliminasi kemungkinan-kemungkinan tersebut sehingga hanya tinggal satu jawaban. 'Abd al-Jabbâr sering menyebutkan kemungkinan tersebut biasanya dengan *lâ yakhlû min...* (tidak lepas dari kemungkinan...), atau *immâ an yakûn...wa immâ* (adakalanya... atau adakalanya...). Metode ini diterapkan, misalnya, ketika membantah pandangan Abû Qâsim al-Balkhî bahwa pengetahuan inferensial (dengan *istidlâl*) mesti diketahui dengan inferensi pula

²²³'Abd al-Jabbâr, *Mutasyâbih Al-Qur'an*, Juz I, hlm 48; (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 723; Machasin, *Al-Qadi 'Abd al-Jabbâr...*, hlm 83. Lihat penerapannya ketika mengomentari Q.S Al-Baqarah (2):2, lihat, *Mutasyâbih*, hlm. 48) dan Q.S Al-Mulk (67):3, lihat, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 356).

²²⁴Lihat Muhammad 'Abid al-Jâbiri. *Bunyat al-Aql al-'Arabî...*, hlm.157.

²²⁵Peters dengan mengutip Josef van Ess, *Erkenntnislehre*, hlm. 394-396) menyebutnya dengan metode *taqsîm* atau *qîsmah* (pembagian), J.R.T.M, *God's Created Speech*, hlm. 72.

dan pengetahuan *dharûrî* harus dengan *dharûrî*. Persoalan tersebut berimplikasi pada apakah pengetahuan tentang Allah Swt. yang di dunia merupakan bagian dari pengetahuan *muktasab*, di akhirat Ia diketahui dengan *muktasab* atau *dharûrî*. 'Abd al-Jabbâr membantah Abû al-Qâsim al-Balkhî bahwa pengetahuan tentang Allah Swt. di akhirat bersifat *dharûrî* dengan metode ini :

وإن كان خلاقه في الوجوب فالكلام عليه هو أن نقول: إن أهل الآخرة لا يخلو حالهم من أمرين: إما أن يكونوا من أهل الجنة أو من أهل النار. فإن كثروا من أهل الجنة فلا يخلوا. إما أن يعرفوا الله تعالى. أو لا يعرفوه. فإن لم يعرفوه لم يعرفوا استحقاق الثواب من جهته, وجوزوا إنقطاع ما هم فيه من النعيم, وذلك يؤدي إلى التفتيش المنفي عنهم. وإن عرفوا الله فلا يخلوا. إما أن يكونوا عرفوه بضطرار أو إستدلالاً, لا يجوز أن يعرفوه إستدلالاً, لأن النظر والإستدلال يتضمن المشقة ويؤدي إلى التفتيش والتكبر وهما منفيان عنهم, فلم يبق إلا أن يعرفوه ضرورة على ما نقوله. 226

'Ali Sâmî an-Nasysyâr menganggap metode ini orisinal dari kalangan *mutakallimûn*, bukan dari logika Aristoteles. Namun, sebagian teolog menyebutnya silogisme disjungtif,²²⁷ yaitu silogisme yang mempunyai pernyataan disjungtif (seperti "baik...maupun...") untuk satu atau dua premisnya.²²⁸ Oleh karena itu, meski 'Abd al-Jabbâr tidak menjelaskan proses analogi ini, pada prinsipnya, sebagaimana terlihat dari contoh di atas, metode ini terdiri dari dua langkah, yaitu (1) membatasi beberapa kemungkinan (*hashr al-awshâf*); dan (2) pembatalan/penafian kemungkinan yang tidak logis (*ibthâl*).²²⁹ Kedua langkah inilah mungkin yang dimaksud 'Abd al-Jabbâr dengan istilah *al-itsbât wa an-nafy* (afirmasi dan negasi).²³⁰

²²⁶(Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 58.

²²⁷Alî Sâmî an-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahts*, hlm 114.

²²⁸Lihat Patrick J. Hurley, *A Concise Introduction to Logic*, hlm 27.

²²⁹Alî Sâmî an-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahts*, hlm 114.

²³⁰J.R.T.M Peters, *God's Created Speech*, hlm. 73. Bandingkan (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 98.

d. *Al-Ilsâm: Argumentum ad hominem*

Metode rasional ini umumnya digunakan untuk membantah paham teologis lain. Kita bisa secara sederhana menyebutnya dengan “konsekuensi logis” (bahwa penerimaan terhadap suatu kemungkinan atas prinsip *tajwîz* (pemungkinan) berkonsekuensi secara logis pada keharusan menerima suatu/beberapa kemungkinan lain yang logis), yang sering diungkapkan dengan kata *lazima*, *alzama*, dan *wajab* atau *awjaba*. Menurut Peters, metode ini juga bisa disebut *îjâb* atau *reductio ad absurdum*. Metode rasional ini diterapkan dengan mengadopsi tesis lain yang ingin dibantah, kemudian menarik dari tesis tersebut konklusi-konklusi logis yang tidak dapat diterima oleh lawan, baik karena alasan bahwa konklusi tersebut absurd atau karena jelas-jelas bertentangan dengan doktrin atau tesisnya sendiri.²³¹ Dalam menerapkan metode ini, ‘Abd al-Jabbâr sering menggunakan istilah *syubhah* atau ketidakjelasan untuk menyebut argumen-argumen lawannya.²³²

3. Metode Pengamatan Empiris

‘Abd al-Jabbâr sering menggunakan istilah *musyâhadah* untuk pengamatan dengan indera. Istilah *idrâk* lebih tepat diartikan sebagai persepsi, baik terhadap fakta-fakta empiris maupun rasional. Namun, ‘Abd al-Jabbâr menggunakan *idrâk* lebih cenderung dalam pengertian pengamatan inderawi. Oleh karena itu, istilah terakhir ini mencakup pengertian *ru’yah* (pengamatan dengan mata atau melihat) jika *idrâk* disertai dengan kata *bashar*. Sebagaimana dikemukakan, menurut ‘Abd al-Jabbâr, pengamatan empiris, meski bukan merupakan *ma’nâ*, adalah titik-tolak pengetahuan sebelum fakta yang diamati dikonstruksi oleh rasio. Meski pengamatan inderawi terhadap fakta-

²³¹ Lebih lanjut dalam J.R.T.M Peters, *God’s Created Speech*, hlm 74-76.

²³² *Ibid.*

fakta empiris dapat dilakukan melalui semua panca indera, uraian yang dikemukakannya lebih menekankan pengamatan melalui penglihatan (*ru’yah*) yang mungkin karena bersentuhan langsung dengan isu teologis.

Kritik terhadap kalangan Asy’ariyyah tak ragu lagi tentang *ru’yat* Allah (melihat Allah) menjadi karakter yang kuat mewarnai teori ‘Abd al-Jabbâr tentang “penglihatan” (*visual theory*). *Kitâb at-Tawallud* Abû Hâsyim tampaknya sangat memengaruhi basis argumen ‘Abd al-Jabbâr tentang itu.²³³ Ia memberikan ketentuan umum bahwa suatu objek dapat dilihat jika: (1) tidak ada yang menghalangi penglihatan (*irtifa’ al-mawâni*); (2) organ penglihatan (*hâssah*) dalam keadaan sehat; (3) objek yang ingin dilihat harus ada.²³⁴ Yang menghalangi penglihatan bisa berupa: (1) dinding atau penghalang langsung (*hijâb*) atau (2) posisi objek berada di luar arah penglihatan (*fi jihah ghayr muhâdzâh*), yaitu tidak menempati salah satu di antara tiga posisi objek (dijelaskan dalam uraian di bawah). Objek juga dianggap terhalang jika (3) jarak antara objek dan subjek cukup jauh, (4) objek yang dilihat terlalu kecil (*riqqah/lathîfah*), (5) indera penglihatan yang tidak sehat.²³⁵

‘Abd al-Jabbâr mengembangkan analisis lebih jauh dengan menetapkan tiga hal, yaitu “sebab” (*illah*), “sebab langsung” (*sabab*), dan “kondisi atau syarat” (*syarth*). Menurut Anthony Keith Tuft, tidak adanya sesuatu yang menghalangi penglihatan adalah yang dimaksud ‘Abd al-Jabbâr dengan *illah*. Berfungsinya organ penglihatan secara sehat tampaknya dapat diidentifikasi

²³³ Anthony Keith Tuft, *The Origins and Development of the Controversy Over Ru’ya in Medieval Islam and Its Relation to Contemporary Visual Theory*, (Los Angeles: University of California, 1979), hlm. 177.

²³⁴ ‘Abd al-Jabbâr, *Mutasyâbih Al-Qur’an*, Juz I, hlm 323.

²³⁵ Anthony Keith Tuft, *The Origins*, hlm 200-206; (Pseudo) ‘Abd Al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, hlm 257-258.

sebagai “sebab langsung” (*sabab*). Identifikasi ini ditopang dengan analisis terhadap metode logika ‘Abd al-Jabbâr. Suatu “sebab langsung” (*sabab*), menurutnya, dapat diketahui melalui efeknya yang pasti tidak ada atau terjadi jika ada sebab yang mendahulainya. Keberadaan objek yang ingin dilihat disebut sebagai “syarat”.²³⁶ Penjelasan Anthony Keith Tuft dalam konteks itu tidak begitu akurat. Dalam *Syarh*, penglihatan terhadap suatu objek adalah mungkin jika ada dua hal, yang disebutnya sebagai “syarat” (1) syarat yang terkait dengan subjek, yaitu kesehatan indera penglihatan, dan (2) yang terkait dengan objek, yaitu ada hubungan hukum (penetapan posisi) antara objek dan subjek. Penetapan posisi objek bagi subjek tersebut didiskusikan dalam teori visualnya tentang *muqâbala* (objek yang dilihat berhadapan dengan yang melihatnya).²³⁷

Berbeda dengan Allah Swt., objek yang dapat dilihat dengan indera penglihatan harus menempati salah satu posisi, yaitu (1) objek berhadapan dengan subjek (*muqâbil*); (2) sejajar dengan objek yang berhadapan tersebut dengan subjek (*fi hall al-muqâbil*); atau (3) objek tersebut dianggap berhadapan dengan subjek. Dalam *Syarh*,²³⁸ ketiga hal tersebut secara eksplisit disebut sebagai “syarat”. Posisi pertama adalah ketika objek yang dilihat berhadapan langsung dengan arah mata subjek yang melihatnya. Posisi kedua adalah seperti posisi warna buku, misalnya, di mana kualitas aksidental yang sebenarnya secara inheren berhadapan dengan subjek karena posisi buku itu sendiri berhadapan dengannya. Suatu objek dianggap berhadapan dengan subjek (*fi hukm al-muqâbil*) jika kita, misalnya, melihat wajah kita dengan bantuan cermin. ‘Abd al-Jabbâr menjelaskan hal ini, seperti teori visual

²³⁶*Ibid.*, hlm. 178-179.

²³⁷(Pseudo) ‘Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm. 250.

²³⁸*Ibid.*, hlm. 249.

Euclidean tentang keterbalikan cermin,²³⁹ dengan cahaya (*syu’â*). Ketika cahaya tersebut memantul terbalik, hal itu seperti mata melihat suatu objek secara langsung.²⁴⁰

‘Abd al-Jabbâr, sebagaimana dikemukakan, menganggap metode empiris sebagai kondisi awal untuk memperoleh pengetahuan. Meski bukan merupakan *ma’nâ*, konstruksi akal atas fenomena-fenomena empiris tentu harus bertolak dari pengamatan tersebut.

F. Kritik terhadap Skeptisisme

Literatur-literatur klasik *kalâm*, menurut Gardet dan Anawati, banyak memuat kritik terhadap *Sûfisthâ’iyyah* (sufisme) yang muncul dalam karya-karya *kalâm*, misalnya *al-Farq* dan *Ushûl ad-Dîn al-Baghdâdî*, *al-Fishal Ibn Hazm*, dan *Sharh ‘al-‘Aqâ’id an-Nasafiyyah* oleh *at-Taftâzânî*. Sebagai pandangan epistemologis, sufisme yang bersikap skeptis terhadap realitas bercabang menjadi beberapa varian. Oleh karena itu, sebelum mengeksplorasi kritik-kritik sistematis ‘Abd al-Jabbâr, akan diidentifikasi model sufisme/skeptisisme yang menjadi sasaran kritiknya. Al-Baghdâdî dalam *Kitâb Ushûl ad-Dîn* mengemukakan klasifikasi *Sûfisthâ’iyyah* sebagai penjelasan tentang skeptisisme yang berkembang dengan perkembangan *kalâm*:

- a. Sofisme (radikal) yang menafikan realitas dan pengetahuan dalam bentuk apa pun (*فه لا حقيقة لشيء ولا علم بشي*). Dalam klasifikasi ‘Abd as-Salâm dan Amîr, sebagaimana dikutip Gardet dan Anawati, sufisme ini sama dengan nihilisme (*inâdiyyah*).

²³⁹Anthony Keith Tuft, *The Origins*, hlm. 232.

²⁴⁰(Pseudo) ‘Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 249. Lihat uraian detail dalam ‘Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XV, hlm 64-69.

- b. Sofisme yang diidentikkan dengan skeptisisme (*ahl asy-syakk*) yang meragukan keberadaan realitas dalam segala sesuatu (لا نعلم هل للاشياء حقائق أم لا حقائق). Apa yang dijelaskan oleh al-Baghdâdî tersebut merujuk kepada agnotisisme (*lâ adriyyah*).
- c. Sofisme sebagai relativisme atau subjektivisme (*‘indiyyah*)
 (للاشياء حقائق تابعة للاعتقادات ... في كل من اعتقاد شيئا فمعتقده على ما اعتقده ... إن الإعتقادات كلها صحيحة)²⁴¹

Menurut William Montgomery Watt, tiga varian sofisme tersebut merupakan pandangan filsafat Yunani kuno yang muncul pada awal abad ke-4 dan ke-5 SM, bukan penentang aktif *kalâm* yang semasa dengan para *mutakallimûn*. *‘Inadiyyah*, berdasarkan Turkish Lexicon Redhouse, adalah aliran *Pyrrhonist* (*Pyrrho* dari *Elia*). *Lâ adriyyah* adalah aliran Protagoras (481-411 SM). Tulisan *Sextus Empiricus* tentu saja memuat semua itu.²⁴² Apa yang disebut sebagai “Akademi Platonisme” berafiliasi dengan akeptisisme *Pyrrho* yang memengaruhi masa Hellenisme akhir dan masa Romawi.²⁴³ Masuknya pemikiran Hellenistik akhir memperoleh momentumnya pada masa penerjemahan karya-karya Yunani secara besar-besaran pada masa al-Ma’mûn. Mu’tazilah merupakan teologi Islam yang secara intens dan pertama kali bersentuhan dengan ide-ide tersebut.

²⁴¹Al-Baghdâdî, *Kitâb Ushûl ad-Dîn*, hlm. 6; A.J. Weinsinck, *The Muslim Creed*, hlm. 251-242; Louis Gardet dan M.M. Anawati, *Introduction a la Théologie Musulmane*, hlm. 376.

²⁴²Al-Baghdâdî, *Kitâb Ushûl ad-Dîn*, hlm. 6; A.J. Weinsinck, *The Muslim Creed*, hlm. 251-242; Louis Gardet dan M.M. Anawati, *Introduction a la Théologie Musulmane*, hlm. 376.

²⁴³Helmut Koester, *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age* (New York and Berlin: Walter De Gruyter, 1987), hlm 141-143. Lihat juga G.P. Kerferd, “Sophist”, dalam Paul Edwards, *The Encyclopaedia of Philosophy*, Vol. VII hlm. 494-496.

Kritik ‘Abd al-Jabbâr terhadap sofisme dikemukakannya ketika mengkritisi pandangan bahwa realitas tergantung pada data inderawi (empirisisme), apa yang dibuktikan secara rasional melalui dalil (rasionalisme), dan pandangan bahwa realitas adalah apa yang dilakukan (pragmatisme), serta pandangan materialisme (*zhahriyyah*).²⁴⁴ Dua pasal pada juz XII al-Mughnî yang jelas merupakan kritik terhadap sofisme adalah *Fashl fi ibhtâl qawl bi anna haqîqat kull syay’ mâ ya’taqiduh al-mu’taqid* (pasal tentang bantahan terhadap pendapat bahwa realitas segala sesuatu adalah apa yang diyakini setiap orang). Tampaknya kritik ‘Abd al-Jabbâr merupakan kritik atas dua model sofisme di atas: (1) sofisme sebagai nihilisme ketika ia mendefinisikan kalangan sofis sebagai kalangan menafikan realitas sama sekali (المسطلبة الذين لا يثبتون نثى من الاشياء حقيقة), (2) sofisme sebagai relativisme ketika membantah pandangan bahwa realitas sesuatu adalah keyakinan subjektif. Agnotisisme mungkin dikategorikan dalam nihilisme.

Pemerian yang akan dikemukakan dimulai dari yang paling mendasar, yaitu kritik atau nihilisme. ‘Abd al-Jabbâr mengawali kritiknya dengan mengutip pendapat Abû al-Qâsim al-Balkhî (w.932) yang dikemukakannya dalam *Kitâb al-Arâ wa ad-Diyânât*. Menurut al-Balkhî, berdebat dengan kalangan nihilis adalah hal tidak diperlukan atau merupakan sikap yang keliru. Berdebat hanya mungkin jika didasarkan argumen dan pengetahuan. Apakah mereka mengklaim adanya pengetahuan? Jika mereka menafikan keberadaan pengetahuan, bantahan terhadap mereka tidak diperlukan. Sebaliknya, jika mereka bersikap ragu, pertanyaan

²⁴⁴Penerjemahan apa yang menjadi kritik ‘Abd Al-Jabbâr dengan ketiga aliran tersebut tidak mengacu pada aliran-aliran filsafat dalam sejarah yang tentu muncul jauh sesudah ‘Abd Al-Jabbâr. Akan tetapi, kritiknya sesungguhnya juga merupakan kritik terhadap aliran tersebut, meski sangat problematis untuk menyamakan begitu saja antara yang berkembang di dunia Islam dan yang berkembang di Barat.

mendasar yang dikemukakan: bagaimana mereka tahu bahwa mereka bersikap ragu. Oleh karena itu, menurut al-Balkhî, mendidik mereka (*ta'dîb*) adalah sikap yang paling tepat.²⁴⁵ Menurut Abû 'Alî dan Abû Hâsyim, berdebat dengan kalangan sofis adalah hal yang “mungkin” dalam pengertian sebagai aktivitas akademis. Hal itu, tegas Abû 'Alî, karena kalangan sofis hanya tidak mengetahui bahwa pengetahuan mereka adalah pengetahuan yang diperoleh secara diskursif (*iktisâb*). Menurut Abû Hâsyim, keyakinan kalangan sofisme, atas dasar kriteria *sukûn an-nafs*, dapat diklasifikasikan sebagai “pengetahuan”. Oleh karena itu, bantahan distingsi antara pengetahuan yang *dharûrî* (langsung) dan yang inferensial.²⁴⁶ 'Abd al-Jabbâr, yang tampak terpengaruh oleh pandangan Abû Hâsyim, memulai kritiknya dengan merupakan pada pengetahuan inderawi (*mudrakât*) yang mendasari pengetahuan diskursif.

Pengetahuan bertolak dari pengamatan inderawi, semisal pembedaan hitam-putih, manis-asam, panjang-pendek, besar-kecil. Penolakan kalangan skeptis terhadap fenomena empiris tersebut berarti penolakan terhadap apa yang sesungguhnya diketahui tanpa nalar (*dharûrî*).²⁴⁷ Pengetahuan bertolak dari “asumsi” (*zhann*), sesuatu yang tidak secara jelas membedakan antara pengetahuan dan perkiraan keliru seperti fatamorgana. Terhadap pandangan ini, 'Abd al-Jabbâr membedakan keduanya atas dasar kriteria *sukûn an-nafs* yang tidak terpenuhi pada kekeliruan inderawi. Pada fatamorgana, menurutnya, persepsi inderawi sebenarnya tidak salah. Akan tetapi, kondisi-kondisi yang harus dipenuhi pada suatu penginderaan yang menjadi dasar pengetahuan tidak dipenuhi. Pengetahuan inderawi adalah

²⁴⁵'Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XV, hlm 41.

²⁴⁶*Ibid.*, hlm. 42.

²⁴⁷*Ibid.*, hlm. 43.

fenomena yang tak bisa dibantah dan dijadikan dasar “aksiomatik” pengetahuan agar tak terjadi apa yang disebut *ad infinitum (itsbât mâ lâ nihâyah lah)*.²⁴⁸

Kritik terhadap skeptisisme dalam bentuk relativisme ditunjukkan oleh 'Abd al-Jabbâr terutama merujuk pada apa yang berdasarkan keterangan Abû 'Usmân al-Jâhizh, disebut sebagai *ashhâb at-tajâhul* (literal: “orang-orang yang berpura-pura tidak mengetahui”) yang berpandangan bahwa “segala sesuatu tidak memiliki realitas pada dirinya sendiri atau pada realitas itu sendiri” (*إن لا حقيقة للشيء في نفسها و حقيقتها*). Relativitas identik dengan pandangan tentang kebaikan atau kejelekan sesuatu secara subjektif (*al-istihsân wa al-istiqbâh*). Berbeda dengan nihilisme, relativisme mengakui adanya realitas, meski tidak tergantung pada keadaan objek secara intrinsik, tetapi di luarnya (subjek yang mempersepsi). Akan tetapi, secara substansial, keduanya tidak berbeda. Kritik 'Abd al-Jabbâr terhadap relativisme ini secara sistematis adalah untuk menunjukkan kekeliruan-kekeliruan pandangan ersebut, sebagai konsekuensi logisnya:

- 1) Objek yang sama akan memiliki atribut yang bertentangan ketika dua pertimbangan tentangnya dikemukakan.
- 2) Orang akan bisa mengubah keadaan objek hanya dengan mengubah persepsi subjektifnya terhadap objek tersebut. Bahkan, jika diterima pengandaian keliru itu, eksistensi dan sifat Tuhan hanya tergantung semata pada keyakinan kita tentang-Nya. Formulasi yang menjadi konsep kunci dalam kritiknya terhadap relativisme adalah: “keyakinan seseorang tidak berpengaruh terhadap keadaan objek yang diyakini” (*إن اعتقاد المعتد لا يؤثر فيما عليه المعتد*).²⁴⁹

²⁴⁸*Ibid.*, hlm. 43.

²⁴⁹*Ibid.*, hlm. 48.

- 3) Jika tidak ada seseorang pun yang menjadi mempersepsi suatu objek, konsekuensi logisnya adalah bahwa objek tersebut tidak bisa dikatakan ada atau tidak ada, abadi atau tidak abadi. Realitas sesuatu tidak tergantung pada keyakinan subjektif, sebagaimana ilmu merupakan hasil interkoneksi antara “keyakinan”, afektivitas, dan korespondensi dengan objek. ‘Abd al-Jabbâr menjelaskannya sebagai berikut:

... وذلك لأن الإعتقاد إذا ثبت أنه لا يؤثر في كون المحدث قديما، والقديم محدثا، وفي قلب الأجناس؛ فيجب أن لا يكون مؤيدا في سائر الأمور وأن يعتبر في كون المعتقد علي ما يختص به حاله، لا بحال الإعتقاد. وذلك يثبت علي ما هو به.²⁵⁰

- 4) Seseorang tidak bisa mengambil kesimpulan bahwa persepsinya sebelumnya tentang suatu hal adalah keliru atau sama sekali tidak mengetahuinya, karena *by definition* persepsinya tersebut dianggap benar. Begitu saja, ia tidak bisa berkesimpulan persepsi-persepsi orang lain tentang objek yang sama adalah keliru atau sama sekali tidak mengetahuinya.²⁵¹

Absurditas konsekuensi-konsekuensi tersebut, menurut ‘Abd al-Jabbâr, dapat diketahui secara jelas. Jadi, dengan menunjukkan konsekuensi-konsekuensi logis dari relativisme, ditemukan sejumlah paradoks yang berdasarkan *common sense* tidak dapat diterima.

‘Abd al-Jabbâr membedakan sikapnya antara persoalan hukum dan teologi. Pada persoalan pertama, ia mengakui ada relativitas pandangan madzhab-madzhab fiqh dan *ushul al-fiqh*: “setiap mujtahid adalah benar.”²⁵² Meski demikian, adanya relativitas pandangan, menurutnya, tidak menunjukkan bahwa tidak ada realitas sama sekali yang bisa diketahui oleh semua orang.

²⁵⁰*Ibid.*, hlm. 49.

²⁵¹*Ibid.*, hlm. 47-51; George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 19.

²⁵²‘Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-‘Adl*, Juz XV, hlm. 49.

Jadi, pada persoalan *istihsân* dan *istiqbâh* ada realitas yang menghubungkannya secara inheren. Oleh karena itu, seseorang tidak bisa mengatakan bahwa suatu kezaliman, yang kejahatannya diketahui berdasarkan pengetahuannya, adalah baik.²⁵³ ‘Abd al-Jabbâr, dengan begitu, ingin memberikan aksentuasi pada keadaan objektif dan intrinsik sebagai penentu realitas.

²⁵³*Ibid.*, hlm. 50-51.