

lânakdîm dalam *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*,⁵⁴ seorang pasien secara instingtif atau pertimbangan rasional mengetahui secara global makanan-makanan yang membahayakan kesehatan. Akan tetapi, ia tidak mengetahui makanan tertentu dari semua jenis makanan yang berakibat langsung terhadap kesehatannya. Ada “intervensi” wahyu dalam pengalaman rasional manusia tentang moralitas. Begitu juga, ada campur tangan akal, secara sadar atau tidak, pada “logika” wahyu kalangan tradisionalis. Ketika suatu aliran teologi menyatakan bahwa suatu isu keagamaan merupakan wilayah wahyu murni, yang menurut aliran teologi lain, harus dipahami secara rasional, upaya pengagendaaan isu-isu wahyu-akal tersebut tampak arbitrer, sehingga solusi jalan tengah tradisionalisme-rasionalisme tidak terwujud.

Dalam konteks itu, solusi al-Ghazâlî (w. 1111 M) lebih bisa diterapkan dengan membedakan antara akal dalam tataran umum dan akal dalam tataran teologi spekulatif (*kalâm*). Akal, atau nalar filosofis, memang menempati posisi penting dalam teologinya. Akan tetapi, bagaimana dikemukakannya dalam *Ihyâ'*, tujuan *kalâm* harus mampu menjaga keimanan kalangan awam dari *bid'ah*.⁵⁵ Oleh karena itu, faset-faset penanaman akidah secara gradual sesuai tingkatan kaum mukmin menjadi penting dalam teologi al-Gazâlî.

⁵⁴(Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, versi Qawâm ad-Dîn Mânakdîm, ed. 'Abd al-Karîm 'Utsmân, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1965), h. 564-565.

⁵⁵Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology*, h., 49.

A. Pendahuluan

Meski mendapat sebutan sebagai “ratu” ilmu-ilmu Islam dan berada di puncak dalam hirarki label ilmu-ilmu keislaman, keadaan ilmu kalâm dalam hal penerimaan persis seluruh kaum muslimin terhadapnya tampaknya berbeda dengan disiplin-disiplin ilmu Islam normatif lainnya, seperti ilmu tafsir, hadits, fiqh, atau ushûl al-fiqh. Ilmu kalâm dipertanyakan dalam beberapa hal. Pertama, kegunaannya dalam konteks memelihara keimanan orang mayoritas awam. Kritik terhadapnya terutama karena dari persentuhan historisnya ilmu kalâm dari perkembangan isu-isunya dan metodenya dipengaruhi dan dibekali oleh filsafat, sehingga kritik mengambil bentuk kritik kalangan *ahl (ashhâb) al-hadîts*, kalangan tradisionalis, terhadap *ahl (ashhâb) ar-ra'yi*, kalangan rasionalis. As-Suyûthî, misalnya, melarang mendiskusikan isu-isu *kalâm*, karena perdebatan tentang hal itu akan menyebabkan *bid'ah* dalam agama¹

Kedua, kritik terhadap “bangunan keilmuan” pada ilmu kalâm dalam pengertian ciri-ciri sebagai disiplin ilmu tersendiri yang, antara lain, memuat tolok-ukur kebenaran. Jika beberapa orientalis, seperti E. Renan, mengkritik ketidakotentikan filsafat Islam dan ketidakmampuan bangsa Arab melakukan abstraksi filosofis karena produk pemikiran yang berkembang hanya dilihat sebagai warisan

¹Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), 27.

Yunani yang diberi baju Islam,² maka kritik tersebut sebenarnya juga adalah kritik atas ilmu kalâm yang bertumpu pada logika sebagai standar kebenaran.³

Kritik pertama merupakan tipikal kritik kalangan tradisionalis atas kalangan rasionalis yang tidak seluruhnya benar, terutama karena penggunaan bukti rasional juga tidak bisa dihindarkan dalam teologi kalangan yang sangat literalis sekalipun, seperti Ibn Taymiah.⁴ Sedangkan, kritik kedua muncul karena para orientalis hanya mengakui sumber-sumber historis (Yunani, Persia, dsb.) filsafat maupun teologi Islam, bukan sumber-sumber tekstual (*nash*; al-Qur'an

² Lihat A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), h. 10. Lihat juga Muhammad 'Alî Abû Rayyân, *Târîkh al-Fikr al-Falsafî fi al-Islâm* Beirut: Dâr an-Nahdhat al-'Arabiyyah, 1973), h. 16-20.

³Setidaknya ada dua alasan penting dalam hal ini. Pertama, teologi Islam seperti halnya filsafat Islam juga menggunakan *al-manthiq al-aristhî* atau jenis penggunaan nalar logis lainnya, terutama bahan-bahan metodologi Yunani. Kedua, jika kritik tertuju kepada filsafat Islam, kritik yang sama sebenarnya tertuju kepada ilmu kalâm karena sebagian tokoh menganggap teologi sebagai bagian, bahkan produk yang paling cemerlang, dari filsafat Islam, meskipun secara epistemologi keduanya tentu saja berbeda. Hasan Hanafi ketika mempertanyakan "absennya tentang manusia dan sejarah" dalam kajian filsafat Islam, menyatakan bahwa sejak al-Kindî hingga al-Fârâbî kajian filsafat Islam masih belum memiliki struktur (*bunyah*) bahasan yang baku, hingga Ibn Sînâ meletakkannya dalam tiga wilayah kajian: logika (*manthiq*), fisika (*thabi'ah*), dan metafisika (*ilâhiyyah*). Perkembangan pemikiran Eropa abad tengah dan modern, menurutnya, mengembangkannya mejadi: teori tentang pengetahuan (*knowledge, ma'rifah*), yang ada (*being, wujud*), dan tentang nilai (*value, qimah*). Tiga objek kajian filsafat tersebut, menurut Hasan Hanafi, semula merupakan tiga objek kajian utama kalâm: *nazhariyyat al-'ilm* (teori pengetahuan), *nazhariyyat al-wujûd* (being), dan *ilâhiyyah* (ketuhanan) di samping *am'iyât*. (Hasan Hanafi, *Dirâsât Falsafiyah* (Cairo: Maktabah Anglo al-Ishriyyah, 1987), h. 130.

⁴Ibn Taymiah sendiri menulis *Dar' Tanâqudh al-'Aql wa an-Naql* dan *al-Wâfaqat Sharîh al-Ma'qûl li Shahîh al-Manqûl*, sehingga menjadi persoalan lebih lanjut adalah apakah ia menolak sama sekali argumen rasional (logika). Tampaknya meletakkan dasar bahwa apa yang secara rasional pada tingkat *common sense* (akal sehat, atau sesuatu yang rasionalitasnya jelas sehingga dapat diterima semua orang, *sharîh al-ma'qûl*) tak bertentangan dengan riwayat yang valid, atau barangkali bahwa ada dimensi rasionalitas *naql* yang memerlukan elaborasi rasio

dan sunnah), seperti kritik Seyyed Hossein Nasr⁵ atas tulisan-tulisan Barat. Itu artinya bahwa menjelaskan kalâm dengan logika sebagai standar kebenaran satu-satunya tentu bukan merupakan potret lengkap epistemologi kalâm. Bagaimana standar kebenaran dalam ilmu kalâm?

B. Dari Sumber Pengetahuan ke Standar Kebenaran Ilmu Kalâm

Dalam epistemologi, persoalan tentang bagaimana suatu pengetahuan diukur kebenarannya memunculkan 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).⁶

Secara epistemologis, diskusi tentang standar kebenaran (*truth*) selalu dikaitkan dengan sumber-sumber (*sources*) pengetahuan. Oleh karena itu, diskusi tentang kebenaran dalam ilmu kalâm harus didahului dan diukur dengan sumber-sumbernya (*al-adillah*). Ada beberapa perbedaan prinsipil antara *ahl (ashhâb) al-hadîts*, kalangan tradisionalis, dan *ahl (ashhâb) ar-ra'yi*, kalangan rasionalis, dalam hal sumber-sumber apa yang diakui dan urutan prioritas (hirarki dalil) ketika dirujuk untuk menyikapi suatu isu teologis. Berdasarkan sumber-sumber (*al-adillah*) yang dijadikan rujukan dalam menyikapi isu-isu kalâm tersebut, standar kebenaran dalam ilmu kalâm dapat dikonstruksi sebagai berikut.

⁵Lihat tulisannya, "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London dan New York: Routledge, 1996), Part I, h. 28.

⁶Lihat Robert C. Solomon, *Introducing Philosophy: A Text With Readings*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1985), h. 166 dst; Brian Carr dan D.J.O'connor, *Introduction to the Theory of Knowledge*, h. 164-185; Paul Horwich, "Truth, theories of", dalam Jonathan Dancy dan Ernest Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, (Massachusetts: Blackwell, 1993), h. 509-515.

(1). *Kebenaran Otoritas (sulthah, authority)*. Persoalan otoritas selalu dikaitkan dengan siapa pemegang otoritas. Dalam Islam, termasuk dalam persoalan kalâm, pemegang otoritas itu adalah Allah swt. sebagai pembuat aturan (*syâri'*) dan Nabi Muhammad saw sebagai penjelas, penegas, atau pembuat aturan secara mandiri tentang hal yang tidak ditentukan oleh Allah swt. Dengan demikian, merujuk kepada otoritas keagamaan dalam Islam berarti merujuk kepada al-Qur'an dan sunnah (al-Jâbirî sering menyebutnya sebagai "otoritas teks"/ *sulthat an-nash* yang membentuk *hadhârat an-nash* yang terdiri dari kalâm dan fiqh). Otoritas al-Qur'an sebagai sumber kebenaran tidak menjadi persoalan (tidak ada penolakan) dalam teologi atau Islam umumnya. Para teolog mengalami konflik hanya pada tingkat penafsiran (rasionalitas—irrasionalitas tafsir). Oleh karena itu, bagian ini tidak dijelaskan secara detail.

(2). *Kebenaran Korespondensi*, yaitu sesuatu dianggap benar jika sesuai (*correspond*) dengan fakta. Sebagaimana, terlihat dari kritik terhadap cara kerja ilmu kalâm yang dianggap hanya otak-atik rasional karena lebih banyak bertumpu pada argumen-argumen logika, lalu akan menjadi pertanyaan bagi kita: apakah dalam ilmu kalâm pengalaman indera manusia sama sekali tidak bisa menyampaikan sesuatu yang riil dari obyek ke kesadaran kognitif kita? Atau, apakah pengalaman empiris sensual manusia tidak memiliki dasar kebenaran yang dapat dijadikan pijakan untuk menyikapi isu-isu kalâm?.

Contoh: QS. Yâsîn: 77-81 untuk didiskusikan: argumen kebangkitan manusia setelah mati dalam persoalan kalâm tentang *ma'âd/* eskatologi. Contoh berikut sebenarnya berbasis ayat yang mengajak nalar (argumen rasional), namun sekaligus menegaskan dasar-dasar fakta penciptaan tentang sesuatu yang kita lihat dan saksikan secara inderawi, fakta keseharian yang harus dipikirkan untuk ditarik darinya persoalan besar, yaitu kebangkitan:

أ ولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين (77) و ضرب لنا مثلا و نسي خلقه، قال من يحيى العظام و هي رميم (78) قل يحييها الذي أنشأها أول مرة و هو بكل خلق عليم (79) الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون (80) أ و ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم، بلى و هو الخالق العليم (81).

Terjemah: Tidakkah manusia merenungi bahwa Kami telah menciptakannya dari setetes sperma, ternyata ia lalu menjadi penentang yang nyata (terhadap kebenaran agama) (77) Kami telah membuatkan perumpamaan, tapi ia melupakannya. Dia bertanya: "Siapakah yang akan menghidupkan tulang-belulang, padahal keadaannya hancur luluh?" (78) Katakanlah: "Tulang-tulang tersebut akan dihidupkan oleh Tuhan yang telah menciptakannya dari awal. Dia (Allah swt.) Maha Mengetahui terhadap setiap ciptaan-Nya" (79) Dia yang menjadikan untukmu api yang berasal dari pohon yang hijau. Maka tiba-tiba kalian dapat menyalakan (api) dari pohon kayu tersebut (80) Tidakkah Tuhan yang menciptakan langit dan bumi itu kuasa untuk menciptakan seperti mereka (manusia)? Benar, Dia Maha Pencipta lagi Maha Mengetahui (81).

Contoh di atas yang antara lain menjadi salah satu dasar kepercayaan dalam kalâm tentang kebangkitan bisa menjelaskan sekaligus 3 sumber kebenaran ilmu kalâm; (1) teks atau nash ayat al-Qur'an itu sendiri. Akan tetapi, dalam menanamkan kepercayaan, ayat tersebut tidak hanya menyebut statemen/ pernyataan yang harus diyakini begitu saja, melainkan didasarkan atas ajakan menalar, sehingga ayat tersebut memuat (2) logika yang biasanya disebut sebagai *qiyâs al-awlâ* (قياس الأولى).⁷ Urutan nalar tersebut sebagai berikut. Pada ayat 79, untuk menyatakan bahwa "Allah swt Maha

⁷Yûsuf Mûsâ, *al-Qur'an wa al-Falsafah*, terj. M. Thalib dengan judul *Al-Qur'an dan Filsafat (Penuntun Mempelajari Filsafat Islam)* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), 42.

Mengetahui terhadap ciptaan-Nya”, dikemukakan argumen rasional tentang kekuasaan Tuhan menciptakan manusia pada pertama kali (tentu saja dari tiada kepada ada, atau sering disebut *creatio ex nihilo*). Argumen ini diperkuat kembali pada ayat berikutnya tentang kekuasaan Tuhan untuk menciptakan panas api dari pohon yang hijau. Selanjutnya, pada ayat 81 untuk menyimpulkan bahwa “Allah swt adalah Maha Pencipta lagi Maha Mengetahui” (Ayat ini menyuguhkan urutan nalar disertai dengan ketelitian redaksi ayat: pada ayat 79 sesudah dijelaskan bahwa secara logika akan lebih logis disimpulkan bahwa tulang-tulang yang berserakan itu bisa hidup kembali karena akan dihidupkan oleh Tuhan yang justeru telah melakukan hal yang lebih besar, yaitu penciptaan awal, baru diungkapkan “و هو بكل خلق ر عل”). Akan tetapi, statemen yang lebih tegas “و هو الخلاق العليم” juga sesudah dikemukakan fakta penciptaan yang lebih sulit, munculnya api dari pohon hijau, dan yang lebih besar daripada manusia, yaitu penciptaan langit dan bumi. (3) Al-Qur’an diturunkan untuk semua manusia dengan level intelektualitas yang berbeda. Oleh karena itu, penalar sebagai aktivitas berpikir abstrak tidak mungkin dilakukan, apalagi untuk mengambil konklusi tentang kebangkitan yang abstrak mula dan sulit diterima dalam kultur Arab yang pagan. Berpikir abstrak manusia dimungkinkan jika objek-objek abstrak itu dikaitkan dengan pengalaman manusia, baik yang inderawi maupun rasional, yang bisa diterimanya sebelumnya. Ada tiga fakta (kita bisa menyebutnya sebagai premis-premis) yang ditunjukkan al-Qur’an yang dijadikan “pembatan” ke nalar itu: fakta penciptaan awal (*yuhyihâlladzî asya`ahâ awwala marrah*), penciptaan panas api dari pohon yang hijau (*alladzî ja`ala lakum min asy-syajar al-ahdhari nâran fa idzâ kutubtum minhu tûqidûn*), dan fakta penciptaan langit dan bumi (*khalâqa as-samâwât wa al-ardh*). Jika tiga hal tersebut menjadi premis-premis, apakah dari segi logika tidak semua hal itu layak dijadikan premis. Bukankah al-Qur’an diturunkan kepada masyarakat Arab yang tidak secara otomatis telah menerima kepercayaan adanya penciptaan itu? Bagaimana mengambil kesimpulan dengan membangun premis-premis

yang justeru masih dipertanyakan (tidak dipercayai) oleh mereka? Jika diandaikan demikian, nalar ini dari segi logika adalah absurd, yang disebut sebagai “nalar sirkular” (*circular reasoning*), *fallacy of arguing in circle*, *fallacy of begging the question*, *petitio principii* (Latin), atau *tasalsul al-adillah*, yaitu pengambilan kesimpulan berdasarkan statement-statement atau pengandaian-pengandaian yang justeru masih dipertanyakan kebenarannya dan harus dibuktikan, meski diasumsikan benar.⁸ Lalu, apakah al-Qur’an tidak memperhitungkan kemungkinan itu? Jawaban spekulatif atas persoalan ini bisa memberikan jalan adanya kebenaran korespondensi dengan memilah tiga fakta itu: (a) fakta abstrak atau premis yang diterima oleh mereka yang percaya kepada adanya penciptaan, yaitu penciptaan awal manusia dan penciptaan langit dan bumi, dan (b) fakta kongkret yang terlepas dari penjelasan/ penafsiran apa pun antara yang konvensional dalam tafsir-tafsir klasik atau yang modern (M. Quraish Shihab mengartikannya sebagai proses fotosintesis tumbuhan karena ada pemanasan/ memasak makanan (*nâran*) dengan melalui zat hijau daun atau klorofil, *asy-syajar al-ahdhar*) yang bisa diterima dan kebenarannya bisa dibuktikan ulang secara faktual, yaitu munculnya panas api dari pohon yang hijau. Fakta kedua adalah kebenaran korespondensi yang bisa dibuktikan kebenarannya oleh setiap orang. Jadi, nalar logika di atas yang meski diukur dengan *koherensinya*

⁸Contoh kekeliruan nalar model ini: Alam semesta memiliki permulaan (premis mayor). Setiap yang memiliki permulaan mesti ada subyek yang mengawali (penciptaan) (premis minor). Jadi, alam semesta memiliki subyek yang memulai 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), h. 120-122; Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy*, (New York: Barnes & Noble Books dan Division of Harper & Row, Publishers, 1981), h. 97; Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, (New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1971), h. 108; The Liang Gie, *Kamus Logika*, (Yogyakarta: Penerbit Liberty dan Pusat Belajar Ilmu Berguna (PBIB), 1998), h. 54. George F. Hourani (“The Rationalist Ethics of ‘Abd al-Jabbâr”, dalam Issa J. Boullata [ed.], *An Anthology of Islamic Studies*, h. 105) menyebutnya sebagai “nalar apologetik”.

engan premis-premis sebelumnya, tapi premis itu sendiri harus dibangun dari *kebenaran korespondensi*.

Pola pikir seperti bahwa nalar rasional kalâm harus bertolak dari premis yang untuk dapat diterima harus bertolak dari bukti empiris-faktual.

Pertama, di kalangan teolog Islam, diskusi tentang validitas pengetahuan menjadi bagian penting komposisi kitab-kitab kalâm standar, bahkan dijadikan pengantar ke isu-isu yang akan didiskusikan dalam kitab tersebut, seperti *al-Mawâqif* al-Îjî. Khusus di kalangan fu'tazilah, pengetahuan tentang fakta empiris-sensual yang dicerap melalui alat-alat indera (*ma'rifat al-hawâss*, معرفة الحواس) merupakan blok-ukur pertama kebenaran. Hal ini disebabkan, menurutnya, oleh ketergantungan nalar rasional dalam proses *idrâk* (kata yang tampaknya mungkin "melihat" jika dikaitkan dengan penglihatan, atau mungkin pula berarti "berpikir") atas fakta-fakta empiris sederhana yang kebenarannya diterima oleh rasio secara aksiomatik, yang dalam logika 'Abd al-Jabbâr disebut sebagai "*badîhat al-'aql*".⁹ Dalam kritikanya terhadap sofisme (*as-sûfisthâ'iyyah*), bukan dalam pengertian epistemologis, 'Abd al-Jabbâr menyatakan bahwa kebenaran sebagai sesuatu yang tak terbantah bertolak dari fakta-fakta empiris sederhana, seperti perbedaan "hitam-putih", "tinggi-rendah", dan "besar-kecil".¹⁰

Kedua, di sisi lain, bentuk pendasaran kalâm atas kebenaran korespondensi muncul dari kritik atas ketidakpercayaan terhadap *Manthiq* (logika) yang muncul di kalangan beberapa tokoh Islam. Beliau menyatakan secara tegas bahwa pengalaman empiris manusia adalah sumber kebenaran kalâm juga, terutama melalui slogan Ibn Taymiyah "*al-haqîqah fî al-a'yân, lâ fî al-adzhân*" (الحقيقة في الأعيان, لا في الأذهان)

⁹Abd al-Jabbâr, *al-Mugnî*, juz XII, h. 54.

¹⁰Abd al-Jabbâr, *al-Mugnî*, juz XII, h. 42-43.

bahwa esensi sesungguhnya dapat ditemukan pada benda-benda fisik, bukan dalam pikiran. Ibn Taymiyah dalam *Naqdh al-Manthiq* dan *ar-Radd 'alâ al-Manthiqiyîn* juga menjelaskan kekeliruan nalar logika dan pada saat yang sama menjelaskan bahwa pengetahuan empiris berbasis dari model dorongan al-Qur'an bagi manusia dalam mencari pengetahuan. Bahkan, tidak hanya Ibn Taymiyah, beberapa tokoh lain juga, seperti Abû al-Hasan Yûsuf al-'Âmirî (w. 381H/ 992M)¹¹ dan 'Abd al-Jabbâr (w. 415H),¹² memandang pengetahuan sebagai kesesuaian dengan kenyataan objektif sesuatu yang ingin diketahui, bukan melalui definisi formal logika.

Ketiga, seperti yang bisa dapat disimpulkan dari diskusi tentang QS. Yâsîn: 77-81, meski kalâm mengakui adanya kebenaran korespondensi. Namun, tidak berarti bahwa objek-objek kajian kalâm abstrak (seperti tentang persoalan *ilâhiyyât, rûhâniyyât*, maupun *sam'iyyât*) dapat dibuktikan dengan pembuktian empiris sensual, seperti halnya dalam contoh: "Ibukota Kalimantan Selatan adalah Banjarmasin" (korespondensi antara pernyataan dengan kenyataan faktual). Kebenaran korespondensi dalam kalâm memang juga berkaitan dengan objek-objek yang *syâhid* (kongkret), tapi hanya sebagai "tangga" ke kesimpulan rasional yang darinya baru bisa ditarik kesimpulan tentang objek-objek abstrak kalâm itu, tidak dalam pengertian bahwa kalâm mampu membuktikannya secara langsung melalui pembuktian faktual.

¹¹Ia mengatakan:

الإحاطة بالشئ على ما هو به من غير خطأ و لا زلل.

(al-'Âmirî, *al-I'lâm bi Manâqib al-Islâm* [Cairo: Wizârat ats-Tsaqâfah dan Dâr al-Kâtib al-'Arabî li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr, 1967/1387], h. 84).

¹²Lihat lebih lanjut 'Abd al-Jabbâr, *al-Mugnî fî Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl*, ed. Ibrâhîm Madkûr, (Cairo: al-Mu'assasat al-Mishriyah al-'Âmmah li at-Ta'lîf wa at-Tarjamah wa ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr dan Wizârat ats-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Qawmî, t.th.), XII, h. 18.

Contoh penjas:

Dalam kitab berbahasa Melayu *Shifat Dua Puluh*, misalnya, dijelaskan sebagai berikut: “*Wujûd* artinya ada, mustahil tiada, wajib ada. Dalilnya: baharu alam sekalian”. Kata “baharu” adalah terjemahan Melayu dari kata “*hâdits*” atau “*muhdats*” sebagai lawan “*qadîm*”. Argumen singkat ini bisa diperjelas urut berpikir logisnya dalam kitab-kitab lain, seperti *al-Hushûn al-Hamîdiyyah* atau *Jawâhir al-Kalâmiyyah*, yang bisa diuraikan dalam bentuk logika sebagai berikut: (1) Alam ini baharu; (2) Setiap yang baharu pasti ada yang menciptakan; (3) Jadi, alam ini pasti ada yang menciptakan (maksudnya bahwa Tuhan itu pasti ada, karena Dia telah menciptakan alam ini). Jika ada *mawjûd/ muhdats*, pasti ada *mûjid/ muhdits* (pencipta). Urutan berpikir seperti itu tak ragu lagi adalah model cara pengambilan kesimpulan logika yang kebenarannya adalah koherensi. Akan tetapi, bagaimana para mutakallimûn bisa menetapkan premis “Alam ini baharu (*muhdats*)”? Kebaruan atau kebaharuan (*hudûts*) tersebut dibangun atas dasar kesesuaian (korespondensi) antara pernyataan tersebut dengan kenyataan atau fakta yang setiap orang bisa menyaksikan, yaitu perubahan (perubahan bolak balik antara ada-tiada, siang-malam, dsb., atau fakta-fakta *badîhat al-‘aql*, meminjam istilah ‘Abd al-Jabbâr). Oleh karena itu, kita tidak heran jika dalam penjelasan-penjelasan kalâm, fakta tersebut kemudian dijadikan premis yang aksiomatik, semisal: *Kull mutaghayyir muhdats* (كل متغير محدث, setiap yang mengalami perubahan adalah “baru” [tidak kekal]). Dengan demikian, kebenaran korespondensi diperlukan pada bagian mendasar untuk menopang, bahkan, membangun kebenaran koherensi, seperti halnya rasionalisme dalam filsafat ilmu supaya tidak menghasilkan “kesimpulan di belakang meja” harus ditopang realisme.

Keempat, jika kalâm kontemporer mampu mengembangkan dasar epistemologisnya melalui disiplin-disiplin eksakta (fisika, kimia, dll.) sebagai ilmu bantu, maka kebenaran korespondensi makin memperoleh tempat, seperti tampak dalam *God and Design: The*

*Teleological Argument and Modern Science*¹³ dan beberapa tulisan Paul Davies seperti *The Mind of God* dan *God and New Physics*. “Pembuktian” kalâm tentang kebebasan dan keterikatan manusia, misalnya, bisa dijelaskan dengan menatap fenomena ayât *kawniyyah* sebagai ketentuan (*taqdîr*) Tuhan yang bisa dijelaskan dengan fisika kuantum bahwa alam tidak berjalan secara linier yang bisa diprediksi, tapi diliputi oleh paradoks-paradoks. Kepastian hanyalah merupakan konstruksi akal setelah mengamati keteraturan alam. Bahwa api pasti membakar adalah penyimpulan oleh akal yang kebetulan kita melihat terjadinya secara berulang-ulang, sehingga akal menyatakannya sebagai hukum kausalitas secara pasti. Dengan kata lain, ada keteraturan dalam ketidakteraturan, atau ketidakteraturan dalam keteraturan, kepastian dalam ketidakpastian, atau ketidakpastian dalam kepastian.¹⁴ Fenomena ayat-ayat *kawniyyah* ini “dipamerkan” di depan mata manusia untuk direnungi dan untuk dijadikan dasar mengambil kesimpulan abstrak dan lebih bernilai (kata ‘*ibrah*—عبرة berarti “menyeberang” (عبور), *to cross*, melampaui batas-batas yang empiris ke yang abstrak). Jadi, fenomena *ayât kawniyyah* sebagai sarana alternatif memahami *ayât qawliyyah*. Membangun kebenaran penopang kalâm melalui temuan sains, tentu saja, menghadapi problema seperti halnya posisi *at-tafsîr al-‘ilmî* dalam diskusi tafsir. Namun, membangun kebenaran model ini adalah historis yang akar-akarnya ditemukan dalam teologi rasional Islam klasik dan filsafat Islam (Lihat, misalnya, tulisan William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* [New York: Harper & Row Publishers, Inc., 1979]).

¹³Lihat Neila A. Manson (ed.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science* (New York: Routledge, 2003)

¹⁴Komaruddin Hidayat, “*Taqdîr dan Kebebasan*”, Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 122-124.

(3). *Kebenaran Koherensi*, yaitu bahwa sesuatu statemen dianggap benar jika sesuai atau koheren dengan statemen sebelumnya yang dijadikan titik-tolak atau premis.¹⁵ Standar kebenaran koherensi berlaku dalam berbagai bentuk logika yang digunakan dalam ilmu kalâm. Contoh-contoh metode rasional kalâm yang telah disebutkan sebelumnya, seperti *istidlâl bi asy-syâhid 'alâ al-gâ'ib* (analogi dari yang kongkret ke yang abstrak), *tamânu'* (*hypothetical mutual hindering*, literal: saling menghalangi), *qismah* atau *taqsîm*, meski tidak diukur dengan standar kebenaran koherensi secara ketat dan formal seperti halnya dalam logika formal Aristoteles, tapi kebenaran tetap bisa diukur dengan standar kelogisan dari segi akal pikiran, karena semua argumen-argumen rasional tersebut juga harus bertolak dari premis-premis yang dibangun sebelumnya yang juga harus benar. Berikut dikemukakan beberapa contoh penggunaan argumen rasional dan sejauh mana kelogisannya bisa kita ukur:

Contoh 1: (sillogisme 'Abd al-Jabbâr, seorang penganut Mu'tazilah)

- a. Berbuat zalim adalah jahat (premis mayor)
- b. Perbuatan ini adalah zalim (premis minor)
- b. Jadi, perbuatan ini [dengan menunjuk kasus tertentu] adalah jahat (konklusi)¹⁶

Dari contoh di atas, 'Abd al-Jabbâr menarik suatu konklusi yang valid secara logika karena ada koherensi yang menghubungkannya dengan premis minor dan mayor sebelumnya. Konklusi yang ditarik koheren dengan premis minor, dan premis minor

¹⁵ "The coherence theory of truth says that a statement or belief is true if and only if it "coheres" or ties in with other statements and beliefs." (Robert C. Solomon, *Introducing Philosophy*, h. 166).

¹⁶ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, h. 35, dengan mengutip dari 'Abd al-Jabbâr, *al-Mugni*, juz XIII, h. 305-306.

koheren dengan premis mayor. Pengambilan kesimpulan itu sendiri tak ragu lagi adalah proses nalar dan intelexi (*ta'ammul*). Ungkapan semisal "*fa idzâ shahhat hâdzih al-jumlah, fa lâ budda (fa yajib) ...*"¹⁷ (jika kalimat/statemen ini benar, maka pasti...) menggambarkan suatu proses intelexi dan nalar dengan model koherensi.

Contoh 2:

Contoh lain yang dikemukakan 'Abd al-Jabbâr yang dapat memperjelas hal ini adalah yang dikemukakannya dalam *Kitâb al-Ushûl al-Khamsah*, sebagaimana dikutip Machasin,¹⁸

Jika ditanya: Apa dalil yang menunjukkan bahwa Dia (Allah) Hidup ? Dijawab: Setiap subyek yang mungkin (*shahha*) memiliki kemampuan dan mengetahui pasti hidup.

Dalam kutipan di atas, bahwa Allah pasti Hidup merupakan konklusi yang ditarik secara koheren dari premis mayor "setiap subyek yang mungkin memiliki kemampuan dan mengetahui pasti hidup"¹⁹ (secara implisit, premis minornya berbunyi: "Allah adalah subyek yang mungkin memiliki kemampuan dan mengetahui"). Premis mayor tersebut memaksa 'Abd al-Jabbâr untuk membuktikan kebenarannya. Ada hal yang terkandung dalam premis mayor: (1) subyek yang memiliki kemampuan, dan (2) subyek yang mengetahui. Untuk

¹⁷ 'Abd al-Jabbâr, *al-Mugni*, juz XII, h. 236-237. Kata *wajaba-yajibu* – yang berbeda dalam konteks hukum – dalam konteks logika harus diterjemahkan dengan "pasti" (*necessary*).

¹⁸ Machasin, *Al-Qadi Abd al-Jabbâr, Mutasyâbih al-Qur'ân: Dalih Rasionalitas Al-Qur'an*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 67-68 dengan mengutip 'Abd al-Jabbâr, *Kitâb al-Ushûl al-Khamsah*, edisi Daniel Gimaret, *Annales Islamologiques*, Institut Francais d'Archéologie Orientale du Caire, 1979, nomor XV, h. 82-83. Lihat juga Machasin, "Understanding the Qur'ân With Logical Arguments: Discussion on 'Abd al-Jabbâr's Reasoning", dalam *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, juz 38, nomor 2, h. 371.

¹⁹ *Ibid.*

memvalidasi yang pertama, ia mengatakan “karena setiap perbuatan dalam kenyataannya (*al-syâhid*) tidak terjadi, kecuali dari subyek yang memiliki kemampuan”. Terhadap persoalan kedua, ia menunjuk contoh-contoh partikular yang tak terbantah “karena perbuatan yang kokoh (*al-fi'l al-muḥkam*),²⁰ seperti menulis dan membuat sesuatu, tidak mungkin terjadi, kecuali dari subyek yang mengetahui”.

Contoh 3: *istidlâl bi asy-syâhid 'alâ al-ghâ'ib* atas dasar kesamaan dalam hal penunjukkan atau *dalâlah* (dalam fiqh, metode ini disebut *qiyâs ad-dalâlah*).

Kesimpulan bahwa Allah adalah maha Kuasa melalui perbuatan-perbuatan-Nya, misalnya, merupakan bentuk analogi dari pendasaran pada kenyataan kongkret bahwa perbuatan hanya terjadi dari manusia yang mampu melakukannya. Kesamaan antara yang kongkret dan abstrak adalah pada cara mengetahui pengambilan keputusan; kemampuan dipastikan secara logis karena keabsahan tindakan. Metode ini mendasari pengetahuan tentang sifat-sifat Tuhan, terutama *tawḥîd*, salah satu pilar doktrin Mu'tazilah.

(4). *Kebenaran Intuitif*. Dalam konteks epistemologi Barat, kebenaran yang diperoleh melalui pengalaman intuitif semisal *ma'rifah* adalah kebenaran perifer (pinggiran). Namun, beberapa teolog muslim justru mengembangkan model kebenaran ini, bahkan mengklaimnya sebagai sumber kebenaran sejati. Al-Ghazâlî (w. 1111) adalah contoh yang paling representatif untuk kecenderungan ini. Kebenaran intuitif (*dzawqî*) dibangun dari pandangan bahwa hati adalah sumber pengetahuan yang dianggap paling bisa menangkap pengetahuan melebihi kemampuan indera dan akal, seperti dilukiskan dalam otobiografinya, *al-Munqidz*, tentang pengembaraannya mencari

kebenaran.²¹ Peran hati dalam teologi Islam sufistik jelas ada. Hanya saja, yang menjadi persoalan: apakah epistemologi tersebut seluruhnya bertolak dari murni pengalaman intuitif ketika tashawuf yang menopang argumen teologi seperti itu sebagian besar adalah tashawuf *falsafî* (*nazharî*; teoritis)? Al-Jâbirî cenderung melihat pengalaman batin yang individual dalam *ma'rifah* sebagai bukan murni pengalaman batin, melainkan “penyatuan yang mengenal (hamba) dan yang dikenal (Tuhan)”, *ittihâd al-ârif wa al-ma'rûf*, sebagai hasil dari “penyatuan orang yang berpikir dan yang dipikirkan”, *ittihâd al-âqil wa al-ma'qûl*, khususnya pada tashawuf Ibn 'Arabî dan semisalnya. Jadi, pengalaman *ma'rifah*, *gnosis*, menurutnya, adalah pengalaman rasional manusia yang tingkat kebenarannya tidak hanya harus dipandang sebagai kebenaran insani (bisa salah), tapi prosesnya juga bisa dijelaskan dengan apa yang disebut sebagai “logika” kalangan *'irfâniyyûn*.²² Dualitas pendekatan akal dan hati inilah yang kemudian menimbulkan debat yang ingin menarik garis tegas apakah model epistemologi seperti ini lebih tepat disebut sebagai epistemologi yang bertolak dari agama atau filsafat sebagai sumber kebenarannya.

(5). *Kebenaran Konvensi*. Kebenaran ini bersumber dari adanya konsensus ulama (*ijmâ'*) tentang isu-isu teologis tertentu. *Ijmâ'* menjadi otoritatif tidak hanya di kalangan *mutakallimûn*, melainkan juga *fuqahâ'* atas dasar hadits yang menjelaskan otoritas

²¹Tentang bagaimana kedudukan sufisme serta posisinya di antara argumen lain (tekstual [al-Qur'an dan hadits] dan rasional [logika]) dalam argumen teologis al-Ghazâlî, lihat M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Gazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

²²Lihat Muḥammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi ats-Tsaqâfat al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-'Arabî, 1993), pada bagian epistemologi *'irfânî*; lihat juga tentang pendekatan *isyrâqî* as-Suhrawardî al-Maqtûl dalam 'Alî Sâmî an-Nasysyâr, *Manâhij al-Baḥts 'ind Mufakirî al-Islâm wa'ktisyâf al-Manhaj al-'Ilmî fi al-'Âlam al-Islâmî* (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1967), h. 344 pada bahasan “*mabḥats al-qiyâs al-isyrâqî*” (logika illuminatif).

²⁰ Tentang perbedaan antara tindakan yang *muḥkam* dan yang bukan *muḥkam*, lihat 'Abd al-Jabbâr, *al-Mugnî*, juz XI, h. 372.

komunitas muslim dalam menemukan kebenaran.²³ *Ijmâ'* dirujuk dalam menyikapi persoalan teologis yang dihadapi oleh suatu generasi karena ada konvensi antar mutakallimûn. Konvensi itu terbentuk oleh ijthâd-ijthâd individual. *Ijmâ'* berkaitan dengan term *jamâ'ah* yang berdasarkan keterangan asy-Syâhibî dalam *al-I'tishâm* memiliki lima pengertian: (1) mayoritas kaum Muslimin, (2) tokoh-tokoh terkemuka muslim, (3) para sahabat Rasul, (4) semua Muslim ketika sepakat pada persoalan-persoalan tertentu, dan (5) semua Muslim yang sepakat terhadap pimpinan-pimpinan tertentu. Kalangan tradisionalis ekstrem menerima pengertian kedua atau ketiga di atas.²⁴ Ketika dikaitkan dengan *jamâ'ah* yang oleh Fazlur Rahman²⁵ kemudian dihubungkan dengan term Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah, maka *ijmâ'* terkesan hanya dianggap otoritatif hanya di kalangan *ashhâb al-hadîts*. Padahal, *ijmâ'* juga otoritatif di kalangan *ashhâb ar-ra'yi*.²⁶

²³Hadits menjelaskan:

حدثنا أبو بكر بن نافع البصري حدثني المعتمر بن سليمان المدني عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة و يد الله مع الجماعة و من شذ شذ إلى النار. قال أبو عيسى هذا حديث غريب من هذا الوجه. (سنن الترمذی، كتاب الفتن عن رسول الله، باب ما جاء في لزوم الجماعة، رقم الحديث: 2093، مجموعة الحديث الشريف، شركة البرامج الإسلامية الدولية: 2000).

²⁴Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology*, h. 3-4.

²⁵Lihat dalam bukunya, *Islamic Methodology in History* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994).

²⁶Lihat bahasan tentang *ijmâ'* dalam George F. Hourani, *Islamic Rationalism: the Ethics of Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

Standar kebenaran dalam *kalâm* bisa diringkas dalam tabel berikut:

No.	Sumber	Standar Kebenaran	Keterangan
1.	Al-Qur'an	otoritas (<i>sulthah al-nashsh</i>)	
2.	Sunnah	otoritas (<i>sulthah al-nashsh</i>)	
3.	Ijmâ' (konsensus ulama)	konvensi	
4.	Logika/ nalar rasional	koherensi	
5.	Bukti-bukti alam (<i>syâhid</i>)	Korespondensi	fungsi penopang nalar
6.	Pengalaman batin	intuitif	spt. teologi sufistik al-Ghazâlî

C. Catatan Penutup

Untuk pengembangan ilmu *kalâm* untuk menyikapi isu-isu *kalâm* yang semakin kompleks, tidak hanya lagi persoalan lama tentang *aqâ'id al-îmân*, melainkan isu-isu lain yang berkaitan dengan pendasaran teologis, seperti isu lingkungan hidup, gender, HAM, maka *kalâm* perlu menerapkan standar kebenaran yang terpadu (tidak hanya teks/ nash, logika rasional, atau konsensus ulamâ). Oleh karena itu, ilmu bantu sains, misalnya, perlu dipertimbangkan. Termasuk dalam agenda yang harus diselesaikan juga adalah bagaimana merumuskan hubungan yang tepat antar sumber-sumber kebenaran itu, seperti kemungkinan mendamaikan teologi yang berbasis sufisme dengan yang berbasis nash, terutama karena sering terjadi konflik, atau bagaimana merumuskan problem nash *vis à vis* sains yang sama-sama merupakan sumber kebenaran.