

BAB II

IDEOLOGI DAN EPISTEMOLOGI ISLAM

A. Ideologi

Sebagaimana diketahui, munculnya berbagai aliran dalam teologi Islam diawali oleh peristiwa arbitrase (*taḥkīm*) pada perang *Ṣiffīn* (648 M. / 37 H.). Saat itu Khawārij, sebagai kelompok yang terlibat dalam peristiwa arbitrase (*taḥkīm*), berpendapat bahwa arbitrase tidak dapat diputuskan oleh manusia melainkan oleh hukum-hukum Allah. Oleh karena itu, mereka menganggap Ali bin Abi Thalib telah melakukan dosa besar. Hal ini memunculkan problem pelaku dosa besar dan persoalan politik berubah menjadi problem teologis. Selanjutnya, setelah munculnya aliran Khawārij dan berkembangnya problem teologi, berturut-turut muncul aliran-aliran teologi yang lain seperti Murji'ah, Mu'tazilah, Ash'ariyah, Maturidiyah, Jabariyah, Qadariyah, dan Shī'ah. Berikut akan diuraikan beberapa pandangan aliran-aliran tersebut terhadap berbagai persoalan teologis yang muncul.

a. Iman, Kufur dan Dosa Besar

1. Konsep Iman

Para *mutakallimin* secara umum merumuskan unsur-unsur iman terdiri dari *al-taṣḍīq bi al-qalb*, *al-iqrār bi al-lisān*, dan *al-ʿamal bi al-jawāriḥ*. Ada juga yang berpendapat unsur ketiga dengan istilah *al-ʿamal bi al-arkān* yaitu

melaksanakan rukun-rukun Islam.¹

Sebagian aliran Khawārij berpendapat bahwa iman itu ialah, beriktikad dalam hati dan berikrar dengan lidah serta menjauhkan diri dari segala dosa.² Pengertian yang diberikan oleh Khawārij di atas, sama dengan Mu‘tazilah pada unsur yang pertama dan yang kedua tetapi berbeda pada unsur yang ketiga. Jika bagi Khawārij yang dimaksud menjauhkan diri dari segala dosa adalah semua dosa termasuk dosa kecil sedangkan bagi Mu‘tazilah hanya menjauhkan diri dari dosa besar saja.³

Kemudian, iman bagi Murji’ah hanyalah *ma‘rifah* kepada Allah saja.⁴ Bagi Ash‘ariyyah, iman ialah membenarkan dengan hati. Ada persamaan antara konsep Murji’ah dan Ash‘ariyyah yang menekankan hati bagi keimanan. Perbedaannya, jika Murji’ah menggunakan istilah *ma‘rifah* sementara Ash‘ariyyah menggunakan *al-taṣḍīq*.

Selanjutnya konsep Maturidiyyah secara umum sama dengan konsep Ash‘ariyyah, hanya terdapat sedikit perbedaan. Jika bagi Maturidiyyah *taṣḍīq* dengan hati adalah satu kesatuan dengan *iqrār* lisan sedangkan bagi Ash‘ariyyah cukup dengan pengakuan hati untuk membuktikan keimanan, *taqrīr* dengan lisan tidak diperlukan, kerana *taqrīr* dan mengerjakan rukun-rukun Islam adalah merupakan cabang dari iman.⁵

¹Jalāl ‘Abd Ḥamīd Mūsā, *Nash’at al-Ash‘ariyyah wa Taṭawwuruhā* (Lebanon: Dār al-Kitāb, 1975), 265.

²Al-Bazdawī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn* (Qāhirah: Dār Ḥayā’, t. th.), 265.

³Ibid.

⁴Ibid.

⁵Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986), 1.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa konsep iman secara umum dapat dibagi kepada dua yaitu pertama, konsep yang menerima unsur-unsur iman itu ketiganya. Kedua, konsep yang menekankan kepada unsur pertama saja dari tiga unsur tersebut. Unsur-unsur kedua dan ketiga bagi golongan ini hanya merupakan cabang-cabang saja dari iman.

2. Konsep Kufur dan Dosa Besar

Mayoritas pemuka Khawārij berpendapat bahwa semua dosa besar adalah kufur. Orang yang melakukan dosa besar adalah kafir dan kekal di dalam neraka.⁶ Pendapat ini diutarakan oleh golongan *al-Muhakkimah* yang paling awal dalam Khawārij.

Khawārij golongan *Azāriqah* lebih ekstrim dari golongan pertama. Mereka menghukum shirik bagi orang yang melakukan dosa besar. Di dalam Islam shirik lebih besar dosanya dari kufur.⁷ Lebih jauh golongan ini berpendapat bahwa yang menjadi mushrik bukan hanya orang Islam yang melakukan dosa besar tetapi juga semua orang Islam yang tidak sepahaman dengan mereka. Oleh karena itu, orang yang tidak sepaham dengan mereka boleh diperangi sebab bukan dari *dār al-Islām* tetapi dari *dār al-ḥarb* atau *dār al-kufr*. Yang dianggap berada di *dār al-Islām* adalah orang yang masuk wilayah atau golongan mereka saja.⁸

Berbeda dengan Khawārij *Azāriqah*, golongan *Ibādiah*, berpendapat bahwa orang-orang yang tidak masuk golongan mereka bukanlah mushrik dan bukan pula mukmin, paling berat mereka boleh dikatakan kafir. Bagi golongan ini

⁶Al-Bazdawī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, 132.

⁷Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, 14.

⁸Al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firaq* (Beirut: Dār al-Āfaq al-Jadīdah, t. th.), 62.

kafir itu ada dua golongan, yaitu *Kāfir al-Ni‘mah* yaitu orang yang tidak bersyukur pada nikmat-nikmat Tuhan, dan *Kāfir al-Millah* yaitu orang yang keluar dari agama. Berdasarkan hal ini, menurut golongan *Ibādiah*, orang yang melakukan dosa besar termasuk dalam arti yang pertama.⁹ Dengan kata lain, pelaku dosa besar tidak boleh diperangi.¹⁰ Menurut al-Bazdawī, Khawārij berpendapat bahwa orang yang meninggal dunia dalam keadaan berdosa besar atau kecil dan tidak bertaubat akan kekal dalam neraka.¹¹

Aliran Murji’ah secara umum berpendapat bahwa soal kufur dan tidak kufur itu lebih baik ditunda hingga Hari Pengadilan Tuhan di akhirat.¹² Oleh karena itu, aliran ini tetap menganggap sahabat-sahabat yang terlibat dalam peristiwa arbitrase (*tahkīm*) adalah orang-orang yang dipercayai dan tidak keluar dari jalan yang benar.

Meskipun demikian, ada sebagian kelompok Murji’ah yang mempersoalkan problem kufur ini seperti Muhammad Ibn Karran. Menurutnya, orang-orang yang tidak mengucapkan dua kalimat shahādah, serta orang yang mendustakan dan mengingkari adanya Allah dengan perkataan bukan dengan perbuatan adalah kafir.

Orang Islam yang melakukan dosa besar namun masih mengucapkan dua kalimat shahādah, maka orang seperti ini di dunia tetap dianggap mukmin bukan

⁹Muhammad Ibn ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dar al-Fikr, t. th.), 135.

¹⁰Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, 20.

¹¹Al-Bazdawī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, 132.

¹²Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, 22.

kafir.¹³ Adapun di akhirat diserahkan kepada keputusan Tuhan, kalau dosa besarnya diampuni, ia masuk surga, kalau tidak maka akan masuk neraka untuk waktu yang sesuai dengan dosa yang dilakukannya dan kemudian masuk surga.¹⁴

Bagi aliran Mu'tazilah, pelaku dosa besar bukan kafir dan bukan pula mukmin (*al-manzilah bayn al-manzilatain*).¹⁵ Di akhirat kelak, orang yang melakukan dosa besar tidak akan dimasukkan ke dalam surga dan tidak pula dimasukkan ke dalam neraka yang dahsyat, seperti orang kafir, tetapi dimasukkan ke dalam neraka yang paling ringan.¹⁶ Di dunia ini, orang yang melakukan dosa besar itu bukanlah mukmin dan bukan pula kafir, tetapi *fāsiq*, tidak boleh disebut mukmin, walaupun dalam dirinya ada iman dengan pengakuannya dan ucapan dua kalimat shahādah-nya. Dia tidak pula disebut kufur walaupun perbuatannya dianggap dosa karena hal itu tidak mempengaruhi imannya.¹⁷

Menurut mayoritas Mu'tazilah, orang yang tidak patuh terhadap yang wajib dan yang sunat disebut *ma'āṣī*. *Ma'āṣī* terbagi dua, yaitu *ma'āṣī* kecil dan *ma'āṣī* besar. *Ma'āṣī* yang besar dinamakan kufur. *Ma'āṣī* yang besar dan membawa kepada kufur ada tiga, yaitu tindakan yang menyamakan Allah dengan makhluk, tindakan yang menganggap Allah tidak adil atau zalim dan tindakan yang menolak eksistensi Nabi Muhammad.¹⁸

Orang yang taat terhadap yang wajib dan sunat disebut beriman, namun

¹³Ibid., 23.

¹⁴Ibid., 24.

¹⁵Subhī, *Fī 'ilm al-Kalām*, Juz I, (Iskandariyyah: Thaqāfah al-Jāmi'ah, 1982), 161.

¹⁶Al-Bazdawī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, 131.

¹⁷Subhī, *Fī 'ilm al-Kalām*, 161.

¹⁸Abū Ḥasan Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyah wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (t.t. : Wiesbaden Franz Steiner, 1963), 267.

bukan berarti kalau tidak melakukan yang wajib dan sunat langsung menjadi kufur. Hisham al-Faṭī, salah seorang pemuka Mu'tazilah, memberikan contoh yang tentang hal ini dengan orang yang melaksanakan salat dan zakat. Menunaikan salat dan zakat disebut realisasi iman, maka orang yang melakukan keduanya disebut mukmin, tetapi kalau salat dan zakat tidak ditunaikan, orang tersebut tidak boleh pula disebut kafir tetapi disebut *fāsiq*.¹⁹ Ibad Ibn Sulaiman, salah seorang pemuka Mu'tazilah juga, berpendapat iman adalah kepatuhan kepada yang wajib bukan sunat. Seseorang yang tidak beriman kepada Allah disebut *Kāfir millah*.²⁰

Dari pendapat di atas, dapat disimpulkan bahwa kufur adalah tidak mengucap dua kalimat shahādah dengan iringan keyakinan penuh, dan *fusūq* adalah perbuatan dosa besar, serta iman adalah pengakuan dengan hati yang dinyatakan dengan lisan dan melaksanakan perintah-perintah Allah serta menjauhi dosa besar.

Menurut al-Ash'ari sendiri, iman ialah pengakuan dalam hati tentang keesaan Allah dan tentang kebenaran Rasul-Rasul serta segala apa yang mereka bawa.²¹ Adapun mengucapkannya dengan lidah dan mengerjakan rukun-rukun Islam merupakan cabang iman. Dengan demikian, untuk menjadi mukmin, cukup dengan pengakuan dalam hati serta membenarkan apa yang dibawa oleh Rasul.²² Jadi yang disebut kufur ialah orang yang tidak membuat pengakuan atau

¹⁹Ibid., 267-268.

²⁰Ibid.

²¹Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, 28.

²²al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 101.

membenarkan tentang ke-esaan Tuhan dan kebenaran Rasul serta segala yang mereka bawa.

Menurut Ash'ariyyah, seorang muslim yang berdosa besar jika meninggal dunia tanpa bertaubat, nasibnya terserah kepada ketentuan Tuhan, mungkin orang itu diampuni Allah karena rahmat dan kasih sayang-Nya, mungkin juga tidak diampuni Allah dan akan diazab sesuai dengan dosa-dosa yang dibuatnya dan kemudian ia dimasukkan ke dalam surga.²³

Dengan demikian, bagi Ash'ariyyah orang-orang yang berdosa besar bukanlah kafir, dan tidak akan kekal dalam neraka. Orang seperti ini adalah mukmin dan akhirnya akan masuk surga.

Bagi Maturidiyyah, orang yang berdosa kecil, dosa-dosa-nya akan dihapus oleh kebaikan salat dan kewajipan-kewajipan lain yang dijalankan. Bagi mereka, dosa-dosa besar tidak membuat seseorang menjadi kafir dan tidak membuat seseorang keluar dari iman.

b. Sifat-Sifat Tuhan

Aliran Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat. Definisi mereka tentang Tuhan bersifat negatif yakni Tuhan tidak mempunyai pengetahuan, tidak mempunyai kekuasaan, tidak mempunyai hajat dan sebagainya. Ini bukan berarti bahwa Tuhan tidak mengetahui, tidak berkuasa, tidak hidup dan sebagainya. Namun dalam pemahaman Mu'tazilah, sifat Tuhan bukanlah sifat dalam arti yang sebenarnya. Dengan kata lain, Tuhan mengetahui, maksudnya adalah Tuhan mengetahui dengan perantara pengetahuan dan

²³Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, 29.

pengetahuan itu adalah Tuhan sendiri yaitu zat atau esensi Tuhan.²⁴ Al-Jubbā'i mengatakan bahwa untuk mengetahui, Tuhan tidak berhajat pada satu sifat dalam bentuk pengetahuan atau keadaan mengetahui.²⁵ Meskipun terjadi perbedaan paham antar pemuka-pemuka Mu'tazilah, mereka sepakat mengatakan bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat. Menurut mereka, Tuhan adalah Esa, bersih dari hal-hal yang menjadikan tidak Esa. Mereka mengesakan Tuhan dengan mengosongkan Tuhan dari berbagai sifat-sifat.²⁶

Aliran Ash'ariyah berpendapat bahwa Tuhan mempunyai sifat yang tidak dapat diingkari karena perbuatan-perbuatannya, disamping menyatakan bahwa Tuhan mengetahui, menghendaki, berkuasa dan sebagainya, juga menyatakan bahwa ia mempunyai pengetahuan, kemauan dan daya.²⁷ Menurut al-Baghdādī, terdapat konsensus di kalangan Ash'ariyah bahwa daya pengetahuan, hidup, kemauan, pendengaran, penglihatan, dan sabda Tuhan adalah kekal.²⁸ Sifat-sifat ini tidaklah sama dengan esensi Tuhan, tetapi terwujud dalam esensi itu sendiri. Pemahaman seperti ini mengakibatkan kepada munculnya anggapan bahwa yang kekal itu banyak (*ta'addud al-qudamā'*). Untuk mengatasinya, aliran Ash'ariyah mengatakan bahwa sifat-sifat itu bukanlah Tuhan, tetapi tidak pula lain dari Tuhan (*al-ṣifah lā hiya huwa wa lā hiya ḡhairuhu*). Dengan demikian, karena sifat-sifat tidak lain dari Tuhan, adanya sifat-sifat tidak membawa kepada paham banyak yang kekal.

²⁴Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, 135.

²⁵Al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firaq*, 183.

²⁶Muhammad Ahmad, *Ilmu Kalam*, (Jakarta: Pustaka Setia, 1998), 128.

²⁷Ibid.

²⁸Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, 136.

Menurut Ash'ariyah, sifat-sifat Allah itu adalah *ithbāt bilā takyīf* (membenarkan tanpa mempersoalkan bentuknya) dan mensucikan tanpa mengingkarinya. Allah itu tidak pantas untuk divisualisasikan dan disamakan dengan makhluk-Nya.²⁹

Aliran Maturidiah golongan Bukhara berpendapat bahwa Tuhan mempunyai sifat kekal yang banyak (*ta'addud al-qudamā'*). Mereka menyelesaikan hal ini dengan mengatakan bahwa sifat-sifat Tuhan kekal melalui kekekalan yang terdapat dalam esensi Tuhan bukan melalui kekekalan sifat-sifat itu sendiri dan Tuhan bersama sifat-Nya yang kekal, tapi sifat itu sendiri tidak kekal.³⁰ Sementara aliran Maturidiah Samarkand berpendapat bahwa sifat bukanlah Tuhan tetapi tidak lain dari Tuhan.³¹

Selanjutnya, dalam hal antropomorfisme, Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan bersifat immateri, tidak mempunyai sifat-sifat jasmani. Oleh karena itu, ayat-ayat al-Qur'an yang menggambarkan tentang sifat jasmani Tuhan harus diberi interpretasi lain. Dengan demikian, kata *al-'arsh* (tahta kerajaan) misalnya, diberi interpretasi sebagai kekuasaan, *al-'ayn* (mata) diartikan pengetahuan, dan begitu seterusnya.

Aliran Ash'ariyah juga tidak menerima anthropomorfisme dalam arti bahwa Tuhan mempunyai sifat jasmani yang sama dengan sifat jasmani manusia.

²⁹Muhammad Abd Hadi, *Manhaj Dan Aqidah Ahli Sunnah Waljamaah Menurut Pemahaman Ulama Salaf*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1992), 124.

³⁰Al-Bazdawī, *Uṣūl al-Dīn* (Kairo: al-Maktabah al-Azhariah li al-Turāth, 2003), 45-50. Lihat juga Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah* (Kairo : Dār al-Fikr, t.th.).

³¹Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, 135.

Namun mereka tetap mengatakan bahwa Tuhan memiliki hal-hal sebagaimana disebut dalam al-Qur'an yakni mempunyai mata, muka, tangan, dan sebagainya, tetapi muka, mata, tangan dan sebagainya itu tidak sama dengan yang ada pada manusia (*bilā takyīf*). Mereka berpendapat bahwa kata-kata ini tidak boleh diberi interpretasi lain.³² Pandangan seperti ini adalah jalan tengah yang diambil aliran ini sebagai upaya untuk menjaga keagungan (*tanzīh*) Tuhan sekaligus tanpa menafikan deskripsi yang diajarkan al-Qur'an.

Aliran Shī'ah berpandangan bahwa Allah bukanlah suatu bentuk ragawi, karena itu Dia tidak menempati ruang, tidak bergerak dari satu tempat ke tempat lain dan juga tak mungkin dilihat oleh siapapun.³³

Aliran Rafīdah adalah sekte yang pertama kali mengatakan bahwa Allah itu ber-*jisim* (bertubuh seperti tubuh makhluk). Mayoritas Aliran ini menyifati Tuhan dengan sifat *bāda* (perubahan). Jadi, Tuhan kadang-kadang memerintah atau menghendaki sesuatu lalu mengubahnya. Perubahan ini bukan dalam makna *naskh*, tetapi dalam arti bahwa pada waktu yang pertama Ia tidak tahu apa yang akan terjadi pada waktu kedua.³⁴ Dengan sifat seperti ini, sama saja menafikan kekuasaan dan pengetahuan Tuhan sehingga Tuhan sepertinya tidak jauh berbeda dengan ciptaannya, sehingga pandangan seperti ini tentu sangat riskan terhadap eksistensi ketuhanan.

³²M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam: Pemikiran Kalam* (Jakarta : Perkasa, 1990), 93-94.

³³Yasin Al-Jibouri, *Konsep Tuhan Menurut Islam* (Jakarta: Lentera Basritama, 2003), 252.

³⁴Al-Ash'ari, *Prinsip-Prinsip Dasar Aliran Teologi Islam*, terj. Rosihan Anwar dan Taufiq Rahman (Bandung : Pustaka Setia, 2000), 204.

Demikianlah di antara perbedaan pemahaman tentang sifat-sifat Tuhan yang terjadi dalam teologi Islam.

c. Kehendak Mutlak Tuhan, Keadilan Tuhan dan Perbuatan Manusia

Perbuatan manusia menurut Mu'tazilah merupakan ciptaan dan pilihan manusia sepenuhnya, bukan ciptaan atau pilihan Allah. Hal ini didasarkan pada kemampuan manusia membedakan antara orang yang berbuat baik atau berbuat jahat. Orang yang berbuat baik dipuji dan orang yang berbuat jahat dicela.

Pandangan aliran ini juga didasarkan pada doktrin keadilan yang mereka usung. Bagi mereka, perbuatan manusia berkaitan erat dengan kehendak Tuhan dan sekaligus keadilan-Nya. Menurut mereka, Allah pasti bersifat adil, dalam arti setiap perbuatan-Nya adalah baik bagi manusia dan Dia tidak akan berbuat buruk kepada manusia. Oleh karena itu, Tuhan tidak dapat berbuat zalim dalam memberikan hukuman, tidak dapat memberikan beban dan tanggung jawab di luar kemampuan manusia. Tuhan pasti memberikan pahala bagi yang taat kepada-Nya dan memberikan hukuman kepada mereka yang melanggar perintah-Nya.³⁵

Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan pada hakekatnya tidak bersifat mutlak. Kekuasaan Tuhan dibatasi oleh kebebasan manusia dalam menentukan kehendak dan perbuatannya, keadilan Tuhan atas manusia, kewajiban-kewajiban Tuhan kepada manusia dan *sunnat Allah* (hukum alam yang ditetapkan Tuhan sendiri).

Bagi Mu'tazilah, perbuatan manusia diciptakan oleh manusia sendiri. Ia bebas melakukan atau tidak melakukan suatu perbuatan. Hal ini mereka dasarkan

³⁵Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, 129.

pada realitas sehari-hari manusia yang dapat membedakan antara gerakan yang disengaja dan gerakan yang tidak disengaja seperti gerak jantung, paru-paru, mengalirnya darah, dan sebagainya. Kemudian juga pada pengandaian bahwa jika manusia tidak menciptakan perbuatannya, maka sia-sia *taklīf* yang diberikan Tuhan yang menyebabkan adanya pahala dan dosa atau siksa. Bahkan jika Tuhan yang menciptakan perbuatan manusia, maka berarti Tuhan bisa saja tidak rela atau menyesal atas perbuatan-Nya.³⁶

Oleh karena itu, bagi aliran ini manusia berwenang melakukan segala perbuatannya atas kehendaknya sendiri, sehingga ia berhak untuk mendapatkan pahala atas kebaikan-kebaikannya dan juga berhak untuk disiksa atas kejahatan-kejahatan yang diperbuatnya.

Berbeda dengan Mu'tazilah, aliran Ash'ariyah berpendapat bahwa perbuatan manusia diciptakan Tuhan meski manusia memiliki *kasb* (upaya). Oleh karena itu, bagi aliran ini perbuatan Tuhan lebih dominan daripada perbuatan manusia.

Aliran ini juga menolak ajaran bahwa Tuhan harus melakukan yang terbaik untuk kemaslahatan manusia (*al-ṣalah wa al-aṣlah*), sebagaimana yang dipahami oleh Mu'tazilah. Mereka melihat keadilan Tuhan dari sudut kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Keadilan diartikan sebagai penempatan sesuatu pada tempat yang sebenarnya, yaitu seseorang mempunyai kekuasaan mutlak atas harta yang dimilikinya serta mempergunakannya sesuai pengetahuan pemiliknya. Jadi,

³⁶Bandingkan Irfān 'Abd al-Ḥamīd, *Dirasāt fi al-Firaq wa al-Aqā'id al-Islāmiyah*, (Baghdād : Maṭba'ah As'ad, t.th.), 278.

dalam pandangan aliran ini, Tuhan berkuasa mutlak dan bisa berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya. Jika Tuhan menyakiti anak-anak kecil di hari kiamat, menjatuhkan hukuman bagi orang mukmin atau memasukkan orang kafir dalam surga maka hal itu bukanlah kezaliman bagi Tuhan, karena Tuhan berbuat dan membuat hukum menurut kehendak-Nya.³⁷

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Tuhan adalah pelaku perbuatan manusia. Semua perbuatan yang muncul dari manusia dengan perantaraan daya yang diciptakan Tuhan berarti manusia sebenarnya merupakan tempat bagi perbuatan-perbuatan Tuhan. Manusia, dalam aliran ini, tidak mempunyai kekuasaan atas semua perbuatannya, karena Allah pencipta atau pembuat yang sebenarnya.

Menurut Aliran Maturidiyah Samarkand (Abu Mansur al-Maturidi), perbuatan Tuhan hanya menyangkut hal-hal yang baik. Tuhan mempunyai kewajiban melakukan kebaikan bagi manusia. Tuhan juga tidak mungkin memberi manusia beban dan tanggung jawab yang berlebih. Menurut aliran ini, manusia sebenarnya yang mewujudkan perbuatannya bukan Tuhan.³⁸ Dengan demikian, Tuhan tidak memiliki kekuasaan mutlak atas manusia.

Berbeda dengan yang sebelumnya, Maturidiyah Bukhara (Abu Yasr al-Bazdawi) berpendapat bahwa Tuhan tidak mempunyai kewajiban terhadap manusia. Namun Tuhan pasti memenuhi janji-Nya, seperti memberi pahala bagi pelaku kebaikan dan siksa bagi pelaku kejahatan. Aliran ini juga berpendapat

³⁷al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihal*, 102.

³⁸Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, 130.

bahwa Tuhan bisa saja memberikan beban di luar batas kemampuan manusia. Dengan demikian, aliran ini berpendapat bahwa Tuhan memiliki kekuasaan mutlak. Ia bisa berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya. Ketidakadilan Tuhan pun harus dipahami dalam konteks kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Jadi, keadilan Tuhan, bagi aliran ini, terletak pada kuasa mutlak Tuhan.³⁹

B. Epistemologi Islam

Semenjak munculnya berbagai pemikir Islam kontemporer seperti Muhammad ‘Abid al-Jabiri (Marokko), Abdullah Saed (Australia), Mohammad Shahrur (Syiria), Abdul Karim Soroush (Iran), Fatimah Mernissi (Marokko), Riffat Hassan (Pakistan), Hassan Hanafi (Mesir), Nasr Hamid Abu Zaid (Mesir), Farid Esack (Afrika Selatan), Ebrahim Moosa (Afrika Selatan), Abdullahi Ahmed al-Naim (Sudan), Tariq Ramadan (Swiss), Omit Safi dan Khaled Aboe el-Fadl (Amerika Serikat), Mohammad Arkoun (Perancis), dan pemikir-pemikir Islam lokal seperti Amin Abdullah (Filsafat Islam), Azyumardi Azra (Sejarah), Quraisy Syihab (al-Qur’an dan tafsir), Qomaruddin Hidayat (Pemikiran Islam), dan lain sebagainya, Islam memiliki cara berpikir alternatif yang berbeda dari pemikiran Barat, yang menjadi rujukan dominan dari berbagai pemikiran dunia termasuk dunia Islam.

Dasar filosofis yang berbeda antara peradaban Barat dan Islam tentu berdampak signifikan terhadap konstruksi sistem keilmuan Islam. Jika peradaban Barat mendasarkan keilmuannya pada materialisme maka Islam menekankan spiritualisme. Perbedaan peradaban ini, misalnya, dibagi Nasr Hamid Abu Zaid menjadi tiga peradaban besar yakni peradaban Mesir Kuno yang disebut “peradaban pasca kematian”, peradaban

³⁹Yusuf, *Alam Pikiran Islam: Pemikiran Kalam*, 89.

Yunani disebut “peradaban akal”, dan peradaban Arab-Islam yang disebutnya peradaban teks.⁴⁰ Muhammad ‘Abid al-Jabiri memberikan kategori yang sedikit berbeda, kendati sama-sama menggunakan tiga kategori, yaitu peradaban Yunani, Eropa dan Arab-Islam.⁴¹ Hassan Hanafi memberikan kategorisasi yang berbeda dengan keduanya. Menurutnya, peradaban Arab-Islam adalah peradaban yang bersifat teosentris, pemusatan terhadap Tuhan, sedangkan peradaban Barat bersifat antroposentris, pemusatan terhadap manusia.⁴²

Dengan adanya konstruksi epistemologi Islam yang unik dibandingkan dengan epistemologi Barat, peradaban Islam mampu menunjukkan kemandirian dan kesetaraan dengan peradaban lain, sehingga peradaban Islam bisa melepaskan diri dari dominasi peradaban Barat dan saling “berdialog” dengan peradaban lain.⁴³ Problem-problem keislaman pun menjadi mungkin untuk “dibaca” dengan konstruksi keilmuan Islam.

Muhammad ‘Abid al-Jabiri merupakan salah satu pemikir Islam kontemporer yang fokus mengkaji perkembangan keilmuan Islam sehingga sering menjadi rujukan dalam pemikiran epistemologi Islam. Menurutnya, epistemologi, *al-nizām al-ma‘rifī*, adalah kumpulan konsep, prinsip dan cara kerja untuk mencari pengetahuan yang

⁴⁰Naṣr Hāmīd Abū Zayd, *Maḥūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Markaz al-Thaqāf al-‘Arabī, 1998), 9.

⁴¹Muhammad ‘Abid al-Jābirī, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabiyah, 1991), 17-29.

⁴²Hassan Hanafi, *Dirāsah Islāmiyyah* (Kairo: Maktabah al-Anjilo al-Miṣriyyah, 1981), 279-280.

⁴³Dialog tidak akan mungkin terjadi kecuali pelaku dialog berada dalam posisi setara dan seimbang. Dalam peradaban Barat, misalnya, pernah terjadi dominasi ilmu alam atas ilmu sosial dan ilmu kritis. Ilmu alam yang telah berhasil menciptakan kemajuan teknologi dianggap sebagai ilmu yang valid sehingga harus menjadi rujukan ilmu-ilmu lain. Padahal antara ketiganya memiliki konstruksi keilmuan yang berbeda. Jika ilmu alam berkepentingan dominatif, menguasai dan mengontrol alam, maka ilmu sosial berkepentingan praktis dan ilmu kritis berkepentingan reflektif (kritis). Lebih lanjut Juergen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, terj. Jeremy J. Shapiro (London: Heinemann, 1972).

mengandung dimensi sejarah dalam struktur tak sadar.⁴⁴ Ia membagi epistemologi Islam menjadi tiga yakni *bayānī*, *irfānī* dan *burhānī*.

1. Epistemologi *Bayānī*

Epistemologi *bayānī* adalah epistemologi yang berpijak kepada teks (*naṣṣ*). Oleh karena itu, epistemologi ini sangat memperhatikan proses transmisi (*al-marwiyāt*) sebuah teks, sebab benar dan palsunya transmisi akan menentukan benar atau salahnya keputusan yang akan diambil.⁴⁵ Metode ini secara jelas bisa dilihat, misalnya, pada para ahli hadis yang menentukan syarat-syarat tertentu untuk menyeleksi kebenaran dan kepalsuan hadis, sebagaimana yang mereka ungkapkan:

قولنا حديث صحيح لا يعني انه صحيح علي وجه القطع بل يعني انه صحّ علي شروطنا كما ان قولنا حديث غير صحيح لا يعني الجرم بعدم صحّته فهو قد يكون صحيحا في الواقع ولكنه لم يصح علي شروطنا و الله اعلم.⁴⁶

Ketika kami mengatakan bahwa hadis tersebut sahih bukan berarti itu sahih secara pasti tetapi sahih sesuai dengan syarat-syarat yang telah kami tetapkan, sebagaimana ketika kami mengatakan bahwa hadis tersebut tidak sahih bukan berarti itu tidak sahih secara pasti, tetapi boleh jadi hadis tersebut secara faktual adalah sahih tetapi tidak sahih dengan syarat-syarat yang kami tetapkan.

⁴⁴Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 1990), 37.

⁴⁵Hal ini bisa ditemukan secara tersirat dalam ungkapan al-Jabiri bahwa :

و المشكلة الايبيستيمولوجية الاساسية التي يطرحها ((الخبر)) في الحقل المعرفي البياني ليست مشكلة الصدق و الكذب ، بالمعني المنطقي كما في الحقل المعرفي البرهاني ، بل مشكلة الصحة و الوضع. انظر مُجَدَّ عابد الجابري، بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، 116.

⁴⁶Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyah, 1991), 64.

Kebenaran suatu teks yang dapat dipertanggungjawabkan akan bisa digunakan sebagai landasan hukum, sebaliknya jika teks tersebut tidak bisa dipertanggungjawabkan maka tentu saja tidak bisa digunakan sebagai landasan hukum.⁴⁷

Dalam epistemologi ini, teks yang benar dan absah akan mendukung produksi ilmu, sebab epistemologi ini mengharuskan pembacaan lafaz teks dengan kaidah bahasa Arab seperti nahwu dan sharaf serta memerlukan metode *qiyās* pada ilmu fiqih atau *istidlāl al-shāhid ‘ala al-ghāib* pada ilmu kalam atau *tashbīh* pada ilmu balagh. Dalam metode ini, teks adalah *aṣl* (dasar atau sumber), tempat merujuknya *far‘* (cabang).⁴⁸

Qiyās dalam ushul fiqih bermakna pengambilan keputusan hukum suatu masalah yang belum ada ketetapannya dalam *naṣṣ* berdasarkan masalah lain yang telah ada kepastian hukumnya dalam teks, karena adanya kesamaan *‘illah* (sebab). Syarat-syarat *qiyās* yang harus dipenuhi di antaranya adalah: pertama, adanya *al-aṣl* yakni rujukan yang menjadikan ukuran bagi *far‘* dan dianggap sebagai suatu ketetapan teks. Kedua, adanya *al-far‘*, cabang atau sesuatu yang akan dianalogikan kepada *aṣl* karena tidak adanya ketetapan hukum dari teks terhadapnya. Ketiga, adanya *‘illah*, sebab atau keadaan tertentu yang dipakai sebagai penetapan dasar penetapan *aṣl*.⁴⁹ Untuk memperjelas hal ini, berikut ilustrasinya pada al-Qur’an

⁴⁷A. Khudori Shaleh, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2004), 182.

⁴⁸Ibid., 187.

⁴⁹Bandingkan ungkapan al-Jabiri :

surah *al-Maidah* ayat 90 yang secara eksplisit melarang *khamr*. Larangan *khamr* yang ada dalam nash ini akan di- *qiyās*-kan kepada narkoba. Jadi, yang pertama (larangan *khamr* yang ada dalam *nash*) disebut sebagai *al-aṣl*, sedangkan yang kedua (narkoba) disebut *al-far'*. 'Allah yang memungkinkan keduanya untuk di-*qiyās*-kan adalah adanya sifat yang memabukkan. Oleh karena al-Qur'an menyatakan hukum *khamr* adalah haram maka narkoba pun haram pula.⁵⁰

Menurut al-Jabiri, metode *qiyās* untuk mendapat pengetahuan dalam *bayānī* ini terbagi menjadi tiga aspek: pertama, *qiyās* dalam kaitannya dengan status dan derajat hukum yang ada pada *aṣl* dan *far'*. Pada bagian ini terbagi lagi menjadi tiga hal yakni : pertama, *qiyās al-awlā* atau *qiyās al-jalī* (analogi yang lebih kuat). 'Allah dari *qiyās* jenis ini lebih jelas bagi kasus baru (*far'*) ketimbang kasus *aṣl*. Contoh pada Q.S. 17: 23 mengenai sikap terhadap orang tua:

وقضي ربك ألا تعبدوا إلا إياه و بالولدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما

“dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia.⁵¹

يتألف القياس البياني، في بنيته العامة، من أربعة عناصر : الأصل و الفرع و الحكم و العلة. مُجدّ عابد الجابري، بنية العقل العربي، 145.

Bandingkan juga Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip Dan Teori-Teori Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 259.

⁵⁰Kamali, *Prinsip Dan Teori-Teori Hukum Islam*, 257-259.

⁵¹Departemen Agama R. I., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 285.

Teks di atas menyatakan dua hal yakni "jangan mengatakan *uff* (ah) dan membentak" yang merupakan *aṣl*. Teks di atas tidak ada menyebutkan, misalnya, "jangan memukul". Meskipun demikian, dengan meng-*qiyās*-kan pada *aṣl* maka perbuatan memukul (*far'*) bisa ditarik hukumnya lebih berat hukumannya dari mengucapkan *uff* (ah) dan menghardik.

Kedua, *qiyās al-musāwī* (analogi yang sebanding). *'Illah* dari *qiyās* jenis ini berlaku sama, baik dalam kasus baru maupun kasus asal, karena merupakan ketentuan yang dideduksi dengan analogi. Contoh: sebuah hadis menyatakan bahwa bejana yang dijilat anjing harus dicuci sebanyak tujuh kali. Ketentuan ini berlaku juga pada bejana yang dijilat oleh babi yakni harus dicuci sebanyak tujuh kali. Penentuan hukum ini hasil *qiyās* dari hadis "cara membersihkan bejana yang dijilat anjing" di atas.

Ketiga, *qiyās al-adnā* atau *qiyās al-khafī*. *'Illah* pada *qiyās* ini kurang begitu jelas pada kasus baru dibandingkan dengan kasus asal. Oleh karena itu, tidak begitu jelas apakah kasus baru tergolong ke dalam ketentuan yang sama seperti yang diterapkan kepada kasus asal atau tidak. Misalnya, ketentuan riba mengharamkan barter gandum atau komoditi lain yang telah ditentukan kecuali dengan takaran atau timbangan yang sama dan diserahkan langsung. Dengan analogi, ketentuan ini diperluas kepada apel, karena gandum dan apel sama-sama

dimakan dan ditakar. Namun ‘illah dari *qiyās* ini lebih lemah, karena apel berbeda dengan gandum, bukanlah makanan pokok.⁵²

Aspek kedua dari metode *qiyās* untuk mendapat pengetahuan adalah *qiyās* yang berkaitan dengan ‘illat yang ada pada *aṣl* dan *far’* atau yang menunjukkan ke arah itu. *Qiyās* ini terbagi dua yakni pertama, *qiyās al-‘illah* yakni penetapan hukum *aṣl* dan *far’* setelah *istinbāṭ al-‘illah* hukum pada asal dan yakin akan adanya ‘illah hukum tersebut pada *far’*. Kedua, *qiyās al-dilālah* yakni penetapan hukum asal pada *far’*, namun bukan berdasarkan ‘illah *al-ḥukm* melainkan berdasarkan pada *dilālah* yang menunjukkan hal tersebut pada keduanya (*aṣl* dan *far’*). Mayoritas pengguna *qiyās al-dilālah* ini adalah para teolog sesuai prinsip yang mereka pegang *al-istidlāl bi al-shāhid ‘alā al-ghāib*.⁵³

Aspek ketiga dari metode *qiyās* untuk mendapat pengetahuan adalah *qiyās* yang dihubungkan dengan kekuatan (potensi) untuk menyatukan antara *aṣl* dan *far’*. Untuk hal ini al-Ghazali membaginya menjadi empat macam, yakni: a) *Qiyās* penyatuan antara *aṣl* dan *far’* dapat memunculkan perubahan pada hukum, b). *Qiyās* penyatuan antara *aṣl* dan *far’* dapat memunculkan keserasian, c). *Qiyās* penyatuan antara *aṣl* dan *far’* dapat memunculkan keserupaan (*shibh*), d). dan *qiyās* penyatuan antara *aṣl* dan *far’* dapat memunculkan ketetapan yang menjauhkan (*mujarrad al-ṭard*), ini merupakan *qiyās* yang paling lemah.⁵⁴

⁵²Al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī*, 146-147.

⁵³Ibid., 147.

⁵⁴Ibid.

Metode *qiyās* ini juga digunakan untuk mengungkapkan persoalan-persoalan gaib, yang diuraikan al-Jabiri menjadi empat macam yakni: 1). Peng-*qiyās*-an yang hadir kepada yang gaib berdasarkan kesamaan petunjuk (*dilālah*). Contoh: untuk mengetahui Tuhan maha berkehendak maka Tuhan yang tidak terindra (gaib) di-*qiyās*-kan kepada manusia yang bisa dilihat (*shāhid*). Ketika diketahui bahwa manusia berkehendak maka hal ini berarti pula Tuhan memiliki kehendak 2). Peng-*qiyās*-an yang hadir kepada yang gaib berdasarkan kesamaan 'illah. Contoh: Tuhan tidak akan pernah berbuat jahat sebab Tuhan memiliki pengetahuan akan hal tersebut ('illah-nya). Anggapan tersebut adalah hasil *qiyās* terhadap kenyataan (*shāhid*) yang terjadi pada manusia yang tidak melakukan kejahatan jika ia memiliki pengetahuan tentang kejahatan ('illah). 3). Peng-*qiyās*-an yang hadir kepada yang gaib berdasarkan tempat 'illah (*fima yajrī majrā al-'illah*) 4). Peng-*qiyās*-an yang hadir kepada yang gaib berdasarkan pemahaman bahwa yang gaib mempunyai derajat lebih dibanding yang empirik. Contoh: ketika mengetahui bahwa manusia (*shāhid*) harus berlaku baik, tentu Tuhan yang maha mengetahui akan berlaku lebih baik lagi daripada manusia.⁵⁵

Posisi akal dalam nalar *bayānī* hanya menempati kedudukan sekunder yang bertugas menjelaskan dan membela teks yang ada. Dengan kata lain, para pemikir *bayānī* ini lebih cenderung bekerja pada dataran teks (*nizām al-kitāb*) daripada pada dataran akal (*nizām al-'aql*). Dengan kata lain, kekuatan

⁵⁵Ibid., 156-157.

pendekatan ini terletak pada bahasa, baik pada dataran gramatikal dan struktur (nahwu-sharaf) maupun sastra (*balāghah: bayān, mānī*, dan *badī*’).

2. Epistemologi *Irfānī*

Irfānī dari kata dasar bahasa Arab ‘*arafa*’ semakna dengan *ma’rifah* berarti pengetahuan.⁵⁶ Namun berbeda dengan ilmu. *Irfānī* berkaitan dengan pengetahuan yang diperoleh secara langsung lewat pengalaman (*experience*), sedang ilmu merujuk kepada pengetahuan yang diperoleh lewat transformasi atau rasionalitas. Oleh karena itu, secara terminologis, *irfānī* bisa diartikan sebagai pengungkapan atas pengetahuan yang diperoleh lewat anugerah langsung Tuhan kepada hamba-Nya setelah adanya olah ruhani yang dilakukan atas dasar cinta.⁵⁷ Wilayah *irfānī* adalah aspek esoterik syariat.

Bentuk pengetahuan *irfānī* ini adalah pengetahuan *kashfiyah*. Pengetahuan ini didapatkan dengan kesucian hati dan berharap Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. Pengetahuan ini diperoleh melalui tiga tahapan: persiapan, penerimaan, dan pengungkapan. Tahap terakhir inilah yang disebut sebagai ilmu laduni.⁵⁸

Fokus *irfānī* adalah esoterik sehingga isu sentralnya adalah lahir dan batin, bukan sebagai konsep yang berlawanan tetapi sebagai berpasangan. Dalam hal ini, teks keagamaan, al-Qur’an dan hadis, dianggap tidak hanya mengandung aspek lahir tetapi juga aspek batin. Aspek lahir teks adalah bacaannya (*tilāwah*) sedang

⁵⁶Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī*, 251.

⁵⁷Mehdi Hairī Yazdī, *Ilmu Hudhuri*, terj. Ahsin M, (Bandung, Mizan, 1994), 47-8, 241.

⁵⁸A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, 204-207.

aspek batinnya adalah takwilnya. Jika dibandingkan dengan *bayānī*, maka konsep zahir-batin seperti konsep lafadz-makna. Perbedaannya adalah pada *bayānī*, lafadz menuju makna sedangkan dalam *irfānī*, dari makna menuju lafadz, dari batin menuju lahir teks. Jadi aspek batin (makna) adalah *aṣl*, sedangkan lafadz adalah *furū'*.⁵⁹

Dalam konteks aplikasi, misalnya, ketika berupaya memahami al-Qur'an dan hadis, kelompok ini memeras maknanya dari kandungan-kandungan keduanya melalui *al-riyāḍāt wa al-mujāhadāt* (olah rohani) dengan cara: pertama, mereka memperhatikan lafadz teks dan tanda-tanda (*dilālāt*) yang dimilikinya hingga tertembus makna yang dimaksudkan ke dalam pikiran mereka. Kedua, makna yang ditemukan ini mereka ulang-ulang di dalam hati dan lisan sampai tersingkap sumber-sumber pengetahuan hingga diketahui segala hakikat dan rahasia yang tersembunyi dari pesan al-Qur'an dan hadis tersebut.⁶⁰

Ketika pengetahuan *kashfiyah* didapatkan, mereka bisa mengungkapkannya dengan *qiyās irfānī* atau *shaḥāhāt*. *Qiyās irfānī* adalah *qiyās* yang didasarkan pada persamaan hubungan bukan hubungan persamaan (*mushābahah al-'alāqah lā 'alāqah al-mushābahah*). Berikut adalah rumusan *qiyās irfānī*:

$$\frac{A}{B} = \frac{C}{D} = \frac{E}{F} = \frac{G}{H} \quad \dots \text{dan seterusnya}$$

Contohnya adalah tafsir kaum Syiah pada Q.S. 55:19-22:

⁵⁹Ibid., 208.

⁶⁰Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, 295.

مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخ يبيغان... يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان⁶¹

Ayat di atas ditafsirkan sebagai berikut: Ali dan Fatimah dipertemukan dengan diperantarai (dibatasi) oleh Nabi Muhammad, kemudian dari Ali dan Fatimah lahirlah Hasan dan Husein. Formulasinya adalah sebagai berikut:

$$\begin{array}{ccccccc} \text{Muhammad} & = & \text{Barzakh} & = & \text{Ali / Fatimah} & = & \text{Bahr 1/Bahr 2} \\ \hline \text{Ali/Fatimah} & = & \text{Bahr 1/Bahr 2} & = & \text{Hasan dan Husein} & = & \text{al-lu'lu' wa al-marjan} \end{array}$$

Dalam konteks ini, yang menjadi sumber (*al-aṣl*) adalah Muhammad, Ali, Fatimah, Hasan dan Husein. Penghubung (*'alāqah*) mereka adalah hubungan kekerabatan. Kemudian yang menjadi cabang (*al-far'*) adalah *bahr 1/bahr 2* (*bahrayn*), *barzakh*, *al-lu'lu' wa al-marjān*. Relasi (*'alāqah*)-nya adalah hubungan alamiah yang terjadi pada mereka.⁶² Dalam *qiyās irfāni* ini, tidak diperlukan persyaratan *'illah* atau pertalian antara lafadz dan makna tetapi hanya berpedoman pada isyarat (petunjuk batin).⁶³

Pengungkapan kedua, dengan *shaṭahāt*. Jika pada *qiyās irfāni* kondisi pengungkapannya masih dilakukan secara sadar dan dikaitkan dengan teks, *shaṭahāt* tidak mengikuti aturan-aturan tersebut. *Shaṭahāt* lebih merupakan ungkapan lisan tentang perasaan (*al-wijdān*) karena limpahan langsung dari sumbernya. Dalam konteks ini pelakunya tak jarang tenggelam dalam kesadaran Tuhan dan lepas dari kesadarannya sendiri. Oleh karena itu, muncullah tokoh seperti Abu Yazid al-Bustami atau al-Hallaj yang berekspresi “aku adalah

⁶¹Departemen Agama R. I., *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 533.

⁶²Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, 305-306.

⁶³A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, 210.

Tuhan”, dan lain sebagainya. Menurut al-Jabiri, dalam rumusan mereka Allah adalah sesuatu yang tak terbatas, mutlak. Oleh karena itu untuk mencapai kemutlakan tersebut, kedirian manusia harus dilepaskan. Secara matematis dirumuskannya: satu banding nol sama dengan tak terhingga ($1/0 = \infty$), dengan asumsi angka satu adalah manusia, angka nol adalah upaya penafian diri, dan simbol tak terbatas (∞) adalah Tuhan.⁶⁴

Dalam realitasnya, hasil *qiyās irfāni* dan *shaṭahāt* ternyata tidak sama, padahal mereka sama-sama mengklaim telah mengalami atau mendapat pengetahuan langsung dari realitas mutlak. Meskipun demikian, hal ini bisa dipahami sebab hasil *qiyās irfāni* dan *shaṭahāt* adalah pemaknaan atas realitas yang ditangkap saat *kashf* sesuai dengan kualitas jiwa dan pengalaman sosial budaya yang menyertainya.⁶⁵

3. Epistemologi *Burhānī*

Burhānī, dalam bahasa Arab, berasal dari kata ‘*al-burhān*’ yang berarti argumen yang jelas (*al-hujjah al-bayyinah*). Dalam logika (*mantiq*), *burhānī* merupakan aktivitas berfikir untuk menetapkan kebenaran melalui metode penyimpulan, dengan menghubungkan suatu premis terhadap premis lain yang telah terbukti kebenarannya. Secara umum, *burhānī* adalah aktivitas nalar yang menetapkan kebenaran suatu premis.⁶⁶

⁶⁴Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī*, 314.

⁶⁵A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, 212.

⁶⁶Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī*, 383.

Burhānī adalah aktifitas berpikir secara mantiqi yang identik dengan silogisme atau *al-qiyās al-jāmi'* yang tersusun dari beberapa proposisi. *Burhānī* menekankan tiga syarat, yaitu: pertama, mengetahui terma perantara (*ma'rifah al-ḥadd al-awsaṭ*); kedua, keserasian hubungan relasional antara terma perantara dan kesimpulan (*tartīb al-'alāqah bayn al-'illah wa al-ma'lūl*); ketiga, *natījah* (kesimpulan) harus muncul secara otomatis dan tidak mungkin muncul kesimpulan yang lain. *Qiyās* ketiga ini yang inheren dengan epistemologi *burhānī*.⁶⁷

Dalam memandang proses keilmuan, kelompok *burhānī* merujuk dari cara pikir filsafat yakni memahami hakikat sebenarnya adalah universal. Hal ini menempatkan “makna” dari realitas pada posisi otoritatif, sedangkan ”bahasa” bersifat partikular sebagai penegasan atau ekspresi saja.

Oleh karena itu, ilmu *burhānī* berpola dari nalar *burhānī* dan nalar *burhānī* bermula dari proses abstraksi yang bersifat rasional terhadap realitas sehingga muncul makna, sedangkan makna agar bisa dipahami dan dimengerti, diaktualisasi lewat kata-kata (bahasa). Jadi secara struktural, proses yang dimaksud di atas terdiri dari tiga hal, pertama, proses eksperimentasi yakni pengamatan terhadap realitas. Kedua, proses abstraksi, yakni terjadinya gambaran atas realitas dalam pikiran. Ketiga, ekspresi yaitu mengungkapkan realitas dalam kata-kata.⁶⁸

⁶⁷Ibid., 394.

⁶⁸Ibid., 419-420.

Berkaitan dengan cara ketiga, pembahasan tentang silogisme demonstratif atau *qiyās burhānī* menjadi sangat signifikan. Silogisme yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi *qiyās jāmi'* terdiri dari dua proposisi (*qaḍiyah*) yang kemudian disebut premis, kemudian dirumuskan hubungannya dengan bantuan term tengah untuk mendapatkan konklusi yang meyakinkan. Metode ini populer di kalangan filsuf Peripatetik. Sementara Ibn Rusyd mendefinisikan *burhānī* (demonstrasi) dengan suatu argumen yang konsisten, tidak diragukan lagi kebenarannya, diperoleh dari premis yang pasti sehingga kesimpulan yang akan diperoleh juga pasti, dan argumen ini diliputi oleh fakta rasional. Jadi silogisme demonstratif atau *qiyās burhānī* yang dimaksud adalah silogisme yang premis-premisnya terbentuk dari konsep-konsep yang benar, meyakinkan, sesuai dengan realitas dan diterima oleh akal.⁶⁹

Aplikasi dari pembentukan silogisme ini harus melewati tiga tahap, yaitu: tahap pengertian (*maqūlāt*), tahap pernyataan (*ibārāt*) dan tahap penalaran (*tahfīlāt*).⁷⁰ Tahapan pengertian (*maqūlāt*), merupakan proses awal dalam pikiran dan di sinilah terjadi pengabstraksian realitas dari hasil pengalaman, pengindraan, dan penalaran untuk mendapatkan suatu gambaran. Pengertian ini merujuk kepada sepuluh kategori yaitu: substansi, kuantitas, kualitas, aksi, pasivitas, relasi, tempat, waktu, sikap dan keadaan.⁷¹

Tahapan pernyataan (*ibārāt*) adalah tahap mengekspresikan pengertian dalam kalimat yang disebut dengan proposisi. Proposisi ini harus memuat unsur

⁶⁹Ibid., 477.

⁷⁰Ibid., 433.

⁷¹Tentang kategori-kategori ini bisa dilihat dalam; Ibid., 386.

subyek (*mawḍūʿ*) dan predikat (*muḥmal*) serta relasi antara keduanya, yang mempunyai pengertian dan mengandung kebenaran yaitu adanya kesesuaian dengan realitas dan tiada keragu-raguan dan persangkaan. Untuk memperoleh sebuah pengertian yang meyakinkan harus mempertimbangan *al-alfāz al-khamsah* (lima konsep universal): pertama, jenis (genus) yakni sebuah klasifikasi yang dapat dibagi ke dalam klas-klas lain yang disebut spesies. Kedua, *nawʿ* (spesies) yaitu konsep universal yang mengandung satu pengertian tetapi memiliki hakikat yang berbeda. Ketiga, *faṣl* (differentia) yaitu sifat yang membedakan secara mutlak. Keempat, kekhususan (proprium), pada suatu benda tetapi hilangnya sifat ini tidak akan menghilangkan eksistensinya. Kelima, *ʿard* (aksidensi) atau sifat khusus yang tidak bisa diterapkan pada semua benda.⁷²

Tahapan penalaran (*taḥlīlāt*), ini dilakukan dengan perangkat silogisme. Sebuah silogisme harus terdiri dari dua proposisi yang kemudian disebut premis mayor (*al-ḥadd al-akbar*) untuk premis yang pertama dan premis minor (*al-ḥadd al-aṣghar*) untuk premis yang kedua, yang kedua-duanya saling berhubungan dan darinya ditarik kesimpulan logis.

Menurut Muhammad ʿAbid al-Jabiri, dalam *burhānī* pasti terdapat silogisme, tetapi belum tentu dalam silogisme itu ada *burhānī*. Silogisme-*burhānī* (silogisme demonstratif atau *qiyās burhānī*) selalu bertujuan untuk mendapatkan pengetahuan, bukan untuk tujuan tertentu seperti yang dilakukan oleh kaum

⁷²Ibid., 388.

sophis.⁷³ Silogisme (*al-qiyās*) dapat disebut sebagai *burhānī*, jika memenuhi tiga syarat: pertama, mengetahui sebab yang menjadi alasan dalam penyusunan premis; kedua, adanya hubungan yang logis antara sebab dan kesimpulan; ketiga, kesimpulan yang dihasilkan harus bersifat pasti, sehingga tidak ada kesimpulan lain selain itu. Syarat pertama dan kedua terkait dengan silogisme (*al-qiyās*). Sedangkan syarat ketiga merupakan karakteristik silogisme *burhānī*, karena kesimpulan bersifat pasti dan tidak menimbulkan kebenaran lain. Hal ini dapat terjadi, jika premis-premis tersebut benar dan kebenarannya telah terbukti lebih dulu sebelum kesimpulannya.

Kebenaran yang dihasilkan oleh pola pikir *burhānī* adalah kebenaran koherensi atau konsistensi, sebab *burhānī* menuntut penalaran yang sistematis, logis, saling berhubungan dan konsisten antara premis-premisnya. Oleh karena itu, kebenaran *burhānī* ditegakkan atas dasar hubungan antara keputusan baru dengan keputusan lain yang telah ada dan diakui kebenarannya serta kepastiannya sehingga kebenaran identik, konsisten, dan saling berhubungan secara sistematis.

Demikianlah konstruksi ideologi yang berkembang dalam teologi Islam dan epistemologi yang terdapat dalam Islam. Konstruksi inilah yang akan digunakan untuk dasar tulisan selanjutnya.

⁷³Ibid., 477.