

Kritik Nalar Arab: Eksposisi Epistemologi Bayani, 'Irfani dan Burhani Muhammad Abed Al-Jabiri

DOI 10.18196/AIJIS.2016.0062.187-221

AHMAD HASAN RIDWAN

FSH, UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Email: ahmadhasanridwan@yahoo.co.id

ABSTRACT

This article analyzes the philosophical and epistemological exposition of the contemporary Arab thinker, Muhammad Abed Al-Jabiri. As a leading Moroccan Muslim thinker, Abed al-Jabiri is renowned for his idea of combating 'irrationalism' and that of promoting rationalism in formulating Islamic thought. He comes to believe that Islamic teachings should be seen as a set of ideas compatible with rationality and scientific notions. In his analysis, Abed al-Jabiri proposes three streams of Islamic epistemological models: bayani, burhani and 'irfani. By exploring these three epistemological concepts, the author goes further by exploring the authority of text in Muslim society and how to contextualize and read religious texts in modern time.

Keywords: Islamic epistemology, Arab thought, rationalism, religious authority.

ABSTRAK

Artikel ini menganalisis gagasan filosofis dan epistemologis dari salah seorang pemikir Arab terkemuka, Muhammad Abed al-Jabiri. Sebagai seorang pemikir Muslim Maroko terdepan, Abed al-Jabiri dikenal dengan gagasannya yang memerangi 'irasionalisme' dan pada saat yang sama mempromosikan rasionalisme dalam merumuskan pemikiran Islam. Ia percaya bahwa ajaran-ajaran Islam dapat dilihat sebagai sekumpulan gagasan yang selaras dengan rasionalitas dan gagasan saintifik ilmiah. Dalam analisisnya, Abed al-Jabiri mengajukan tiga model epistemologi: bayani, burhani dan 'irfani. Dengan mengeksplorasi tiga model epistemologis tersebut, penulis lebih jauh mengulas otoritas teks dalam masyarakat Muslim dan bagaimana mengkontekstualisasikan dan menelaah teks keagamaan di era modern.

Keywords: epistemology Islam, pemikiran Arab, rasionalisme, otoritas teks keagamaan, religious authority.

PENDAHULUAN

Al-Jabiri terkenal sebagai tokoh filsuf pengemban semangat Averroisme dan ahli Hermetisme, lahir pada tahun 1936 di Maroko. Al-Jabiri berhasil menamatkan kuliahnya ke tingkat Doktor di Fakultas Adab Universitas Muhammad V Rabath pada tahun 1970.¹ Al-Jabiri terkenal sebagai tokoh yang mengagungkan akal, sehingga ia gelisah pada fenomena sikap dan nalar Arab yang mengarah pada kecenderungan *irrasionalisme*. Kegelisahan Al-Jabiri diawali dengan melemahnya *rasionalisme* dan demokrasi yang kemudian tidak dihargai oleh bangsa Arab. Sementara kultur *irrasionalisme* di pihak lain semakin menyebar dan menguat yang mampu menjegal gerakan rasionalisme. Bangsa Arab kebanyakan tidak mengakui kemampuan akal manusia, apalagi percaya kepada proyek-proyek rasional dan pencarian ilmiah. Bangsa Arab lebih percaya kepada produk-produk irasional dalam tradisi. Seperti yang ditunjukkan dalam gerakan massif sebagian bangsa Arab yang kembali kepada romantisme tradisi masa lalu (*turats*), berfihak kepada tokoh-tokoh yang ada di dalamnya secara emosional, seraya mencari unsur-unsur kejayaan dan kegemilangan, seakan-akan dalam kesadaran mereka, kekalahan masa kini bisa terobati dan tertutupi oleh keagungan masa lalu. Al-Jabiri mengkritik praktek dan kegemaran membangkitkan warisan spiriual Timur, seperti tradisi tasawuf atau pemikiran filsuf Islam yang berorientasi ke spiritualisme. Selain itu muncul gerakan Islamis yang berorientasi *salafi* sebagai *counter* terhadap kegagalan penguasa Arab dalam membela kepentingan bangsa Arab menghadapi musuh bersama.

Dengan tradisi pemikiran Perancis yang lebih maju yaitu tradisi post-strukturalisme dan post-modernis, Al-Jabiri berupaya mengkritik nalar Arab yang telah mendominasi penganutnya secara tidak sadar dengan cara merekonstruksi. Bagi Al-Jabiri perubahan struktur nalar dengan menggantinya dengan nalar lain, tidak akan mungkin tercapai tanpa adanya sebuah praksis, yaitu "praksis rasionalisme" dalam persoalan pemikiran dan kehidupan, terutama praksis rasionalisme kritis yang ditujukan terhadap tradisi yang mewarisi segenap otoritas berfikir dalam bentuk bangunan yang tidak sadar, yaitu otoritas teks, otoritas masa lalu dan otoritas *qiyas*. Al-Jabiri terinspirasi oleh semangat kritisisme Ibn Hazm dan al-Syathibi serta rasionalisme Ibn Rusyd, yang merupakan dasar baginya untuk membangun tradisi rasionalisme. Dengan semangat rasionalisme Al-Jabiri kemudian membangun proyek kritiknya. Artikel ini menganalisis beberapa hal sebagai berikut: Bagaimana pandangan al-Jabiri tentang nalar Arab Islam?

Bagaimana rumusan epistemologis al-Jabiri dalam membaca teks keagamaan? Bagaimana formulasi al-Jabiri tentang otoritas teks keagamaan?

KRITIK NALAR ARAB

Nalar Arab adalah *la raison constituee* ('*aql muqawwam*), yakni kumpulan prinsip dan kaidah yang diberikan oleh kultur Arab kepada para pengikutnya sebagai landasan memperoleh pengetahuan atau sebagai aturan epistemologis, yaitu sebagai kumpulan konsep dan prosedur yang menjadi struktur bawah sadar dari pengetahuan dalam fase sejarah tertentu.² Nalar Arab dalam kapasitasnya sebagai instrumen pemikiran dan pemahaman berupa produk teoritis yang karakteristik-karakteristiknya dibentuk oleh peradaban tertentu, dalam hal ini adalah peradaban Arab.³ Menurut Al-Jabiri bahwa diskursus kebangkitan Arab tidak akan mencapai kemajuan dalam menciptakan proyek kebangkitan peradaban, baik secara ideal maupun dalam konteks science ilmiah. Al-Jabiri merumuskan langkah-langkah sistematis dengan cara:

Pertama, kritik historis terhadap permasalahan-permasalahan yang ditinggalkan masa lalu, kemudian mensistematisasikan rentetan fakta-fakta sejarah. Al-Jabiri menegaskan bahwa struktur Nalar Arab telah dibakukan dan disistematisasikan pada era kodifikasi ('*ashr al-tadwin*) pertengahan abad II H., sehingga sebagai konsekwensinya, dunia berfikir yang dominan pada masa itu mempunyai kontribusi besar dalam menentukan orientasi pemikiran yang berkembang kemudian, di satu pihak dan di pihak lain mempengaruhi persepsi kita terhadap khazanah pemikiran yang berkembang pada masa sebelumnya.⁴

Kedua, pada era kodifikasi baru ('*ashr al-tadwin al-jadid*) peradaban Arab dikendalikan oleh akal yang afektif (*munfa'il*) bukan akal aktif (*fa'il*). Akal afektif dipengaruhi oleh: *Pertama*, kesadaran akan tantangan peradaban Barat yang membangunkan dari tidur panjang dan memposisikan-nya pada pinggiran lingkaran dengan Barat sebagai (*axis*) pusat rotasinya. *Kedua*, Reaksi balik yang berusaha menggapai legitimasinya dari masa lampau menjadikan masa lalu sebagai pusat rotasi dan yang lain di pinggiran lingkarannya. Pengaruh kedua inilah yang menguasai secara dominan diskursus pemikiran Arab kontemporer, yaitu kecenderungan yang berlandung di balik legitimasi para pendahulu (*salaf*), bersenjatakan analogi deduktif fiqh dan ideologis.

Al-Jabiri mengemukakan tiga pendekatan untuk memahami tradisi dan

untuk menumbuhkan tingkat objektivitas yaitu: *Pertama*, pendekatan dengan metode strukturalis. Dalam mengkaji sebuah tradisi kita berangkat dari teks-teks sebagaimana adanya. Ini juga berarti perlunya meletakkan berbagai jenis pemahaman tentang persoalan-persoalan tradisi dalam tanda kurung, serta membatasi objek kajian pada teks-teks tersebut semata. Yakni teks-teks dalam posisinya sebagai sebuah korpus, satu kesatuan, sebuah sistem. Teks di mana unsur-unsur baku yang ada di dalamnya berperan mengarahkan perubahan-perubahan yang berlaku pada dirinya pada satu lingkaran fokus tertentu. *Kedua*, analisis sejarah. Ini berkaitan dengan upaya untuk mempertautkan pemikiran si pemilik teks, yang telah dianalisis dalam pendekatan pertama, dengan lingkup sejarahnya, dengan segenap ruang lingkup budaya, politik, dan sosiologisnya. Pertautan semacam ini penting, karena dua hal: (1). keharusan memahami historisitas dan genealogi sebuah pemikiran yang sedang dikaji dan (2). keharusan menguji seberapa jauh validitas konklusi-konklusi pendekatan strukturalis di atas. Yang dimaksud dengan validitas bukanlah “kebenaran logis”, karena ini sudah merupakan tujuan utama strukturalisme, melainkan “kemungkinan historis” (*al-’imkan al tarikhi*). Yaitu kemungkinan-kemungkinan yang mendorong untuk mengetahui secara jeli apa saja yang mungkin dikatakan sebuah teks (*said*) dan apa yang tidak dikatakan (*not said*), juga apa saja yang dikatakan, tetapi didiemkannya (*never-said*). *Ketiga*, kritik ideologi. Yaitu mengungkap fungsi ideologis, termasuk fungsi sosial-politik, yang dikandung sebuah teks atau pemikiran tertentu, atau yang disengaja dibebankan kepada teks tersebut dalam satu sistem pemikiran (*episteme*) tertentu yang jadi rujukannya. Menyingkap fungsi ideologis sebuah teks klasik merupakan satu-satunya cara untuk menjadikan teks itu kontekstual dengan dirinya. Ini dalam rangka melekatkan dalam dirinya satu bentuk historisitas atau sebagai produk sejarah.⁵

TRILOGI EPISTEMOLOGI

Setiap agama yang integral di dalamnya memiliki dimensi-dimensi intelektual yang terdiri dari teologi, gnosis dan filsafat. Islam sebagai agama telah mengembangkan dalam kehidupan keagamaan secara akrab dengan ketiga aktivitas intelektual ini, yang masing-masing dimiliki sebagai suatu tradisi millennial.⁶ Aktivitas intelektual Islam ini oleh Al-Jabiri diklasifikasikan secara cerdas kepada tiga kelompok istilah tipikal yaitu: epistemologi Bayani, ‘Irfani dan Burhani.

Al-Jabiri seorang pemikir Maroko merasakan pentingnya epistemologi⁷ dalam upaya mengangkat kembali posisi umat dalam kehidupan modern. Menurutnya, bangsa Arab Islam tidak akan bisa maju untuk mampu bersaing dengan bangsa-bangsa Barat jika tidak mempunyai epistemologi berfikir yang benar, justru disinilah kelemahannya. Selama ini pemikiran Arab hanya berkuat pada upaya mengulang, meringkas dan mensyarah hasil kajian-kajian ulama klasik, sehingga terjebak pada persoalan ideologi dan bukan pemikiran. Padahal, khazanah intelektual Islam klasik tersebut sebenarnya bisa dijadikan modal yang sangat besar bagi kebangkitan Arab, jika digali dan direkonstruksi dengan metode yang tepat.

Al-Jabiri menuangkan semua gagasannya tentang epistemologi dalam upaya rekonstruksi khazanah intelektual Islam klasik tersebut dalam karyanya *Naqd al'Aql al-'Arab* (Kritik Pemikiran Arab). Karya ini terdiri atas tiga buku: *Takwin al'Aql al-'Arabi* (Formasi Pemikiran Arab)⁸, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Struktur Pemikiran Arab)⁹ dan *Al-Aql al-Siyasi al-'Arabi* (Pemikiran Politik Arab).¹⁰ Dalam buku pengantar kritik pemikiran Arab (*Naqd al'Aql al-'Arab*) yang kemudian dikaji secara panjang lebar dalam karyanya *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, Al-Jabiri membagi struktur pemikiran Arab menjadi tiga sistem pengetahuan, yaitu sistem pengetahuan eksplanatoris (*al-Nizam al-Ma'rifiyah al-Bayaniyyah*), gnosis (*al-Nizam al-ma'rifiyah al-Irfaniyah*) dan demonstratif (*al-Nizam al-Ma'rifiyah al-Burhaniyyah*).¹¹

Menurut al-Jabiri, sistem pengetahuan eksplanatoris ditopang oleh para ahli bahasa-struktur-Balaghah Arab, Ushul Fiqh dan mutakallimun. Sementara sistem pengetahuan gnosis ditopang oleh para pengikut tasawuf, filsafat illuminatif dan ilmu-ilmu kebatinan (*'Ulum al-Sirriyah*). Sedangkan sistem pengetahuan demonstratif ditopang oleh para ahli logika dan filsafat. Ketiga sistem ini menurut Al-Jabiri mempunyai ciri epistemologi yang berbeda, bahkan dapat bertentangan antara satu dengan yang lainnya. Epistemologi di atas, masing-masing dibedakan berdasarkan segi otoritas penentuan kebenaran. Dalam epistemologi Bayani otoritas kebenarannya ada pada *nash*. Yang termasuk dalam kategori pola pikir Bayani adalah rumpun keilmuan bahasa Arab, ushul fikih, dan kalam. Titik temu antar berbagai rumpun keilmuan tersebut terletak pada hubungan antara teks dan pemaknaan teks sebagai ciri esensial. Epistemologi 'Irfani otoritas kebenarannya ada pada intuisi (*kasyf*).

Sedangkan Al-Burhan sebagai epistemologi berbeda secara menonjol dari kedua epistemologi di atas, yaitu penentuan otoritasnya pada akal *an sich*. Untuk selanjutnya Al-Jabiri menjelaskan bahwa nalar Arab direkonstruksi pada tiga konstruksi yaitu: epistemologi Bayani, epistemologi 'Irfani dan epistemologi Burhani.

EPISTEMOLOGI BAYANI

Berdasarkan kajian epistemologi dengan mengacu pada kamus *Lisan al-Arabi* karya Ibn Manzur, Al-Jabiri menyimpulkan bahwa term *al-Bayan* mengandung empat pengertian, yakni pemisahan, keterpisahan, jelas dan penjelasan. Keempat pengertian tersebut dapat diklasifikasikan menjadi dua kelompok: *al-Bayan* sebagai metodologi, yang berarti pemisahan dan penjelasan; dan *al-Bayan* sebagai pandangan dunia,¹² yang berarti keterpisahan dan jelas. Namun, pada wilayah konotasi teoritis konseptual, *al-Bayan* sebagai sistem epistemologi mencakup tiga pasangan konsep dasar: *lafal-makna*, *asl-far'* dan *substansi-aksidensi*. Dua pasangan konsep pertama dan kedua mencakup aspek metodologis, sedangkan pasangan konsep yang ketiga mencakup aspek pandangan dunia.¹³

Bayani sebagai pandangan dunia pada awalnya berlandaskan pada gambaran al-Qur'an tentang hubungan antara Allah, alam dan manusia. Menurut pandangan al-Qur'an, hubungan Tuhan, manusia, dan alam adalah hubungan yang sama sekali terpisah; dalam arti kata bahwa antara Tuhan-manusia-alam tidak ada media perantara. Jadi pada awalnya dia murni merupakan pandangan agama. Akan tetapi tatkala para ahli bayani, terutama para ahli kalam berhadapan dengan musuh mereka para pemeluk agama terdahulu, seperti penganut Manu misalnya pandangan tersebut mengalami pergeseran dari daratan epistemologis ke metafisis.¹⁴ Pergeseran tersebut memperoleh bentuk yang semakin nyata, sekaligus membuat pandangan dunia bayani menjadi semakin kompleks, setelah Abu al-Khudzay al-'Allaf mengembangkan teori atomisme sebagai landasan konseptual dalam menganalisa persoalan-persoalan teologi.¹⁵ Teori atomisme kemudian berkembang menjadi basis pandangan dunia Bayani. Pengembangan teori atomisme sebagai landasan fundamental pandangan Bayani bertolak dari tiga postulat utama: tak ada wujud tanpa substansi dan aksidensi, substansi tak terpisah dari aksidensi, dan aksidensi selalu berubah.¹⁶

Dengan berpijak pada postulat dasar tersebut, Al-Jabiri kemudian

mencoba menemukan prinsip-prinsip dasar yang melandasi pandangan dunia Bayani dengan menganalisis dua isu utama yang diduga menjadi muara sekaligus sumber persoalan-persoalan metodologis dari sistem epistemologi Bayani; yaitu (1) pandangan bayani tentang hubungan antar realitas, dan (2) pandangan Bayani tentang hubungan subjek yang mengetahui (akal) dan objek yang diketahui (realitas).¹⁷

Pembahasan ini difokuskan pada dua persoalan di atas dengan dibatasi pada masalah hubungan antar realitas dan konsep akal dalam perspektif Bayani, kemudian diikuti dengan analisis al-Jabiri terhadap latar belakang dan konsekuensi dari prinsip dasar yang melandasi pandangan dunia Bayani.

Perspektif Bayani tentang Relasi Antar Realitas

Hubungan antara segala sesuatu membawa konsekuensi pada problem kausalitas. Unsur pokok dari persoalan kausalitas berkaitan dengan persoalan konsep ruang dan waktu. Konsep ruang dalam pandangan bayani bersifat konkrit. Ruang selamanya dipahami tak terpisah dari sesuatu yang menempatnya. Para ahli bayani menolak asumsi ruang yang bersifat filosofis: bahwa ruang adalah sesuatu yang mengelilingi yang lain dari segala sisinya. Penolakan ini berdasarkan argumentasi bahwa ahli bahasa tidak mensifati topi yang mengelilingi kepala sebagai tempat kepala dan tidak mensifati baju sebagai tempat tubuh.¹⁸

Konsep waktu seperti halnya konsep ruang, selalu dikaitkan dengan kejadian tertentu. Konsep waktu absolut waktu yang tak berawal dan berakhir mutlak tak pernah ada yang dalam pandangan dunia bayani. Konsep waktu selalu berarti waktu tertentu: musim panas, musim buah, tahun gajah, zaman mu'awiyah dan seterusnya. Tegasnya waktu bersifat diskontinuitas sesuai dengan diskontinuitas kejadian.¹⁹ Pada akhirnya dapat dipahami bahwa gambaran konsep ruang dan waktu dalam pandangan dunia bayani bersifat atomistik, atau dengan kata lain berlandaskan sepenuhnya pada prinsip diskontinuitas.

Gambaran konsep ruang dan waktu yang bersifat atomistik mengantarkan kita pada persoalan kausalitas.²⁰ Menurut teori atomisme, atom-atom (*al-Jauhar al-Fard*) seluruhnya sama dari segi sisi, sehingga tidak mungkin sebahagian atom mempengaruhi hanya terjadi pada dua hal yang berbeda, di mana yang mempengaruhi harus lebih kuat atau dominasinya lebih banyak daripada yang dipengaruhi. Pandangan ini tidak

berlaku bagi atom-atom, sebab menurut teori atomisme atom-atom tersebut sama dan serupa; tidak terdapat perbedaan dan saling mendominasi. Ini dari satu sisi. Sementara dari sisi lain, atom-atom yang secara bersama-sama membentuk benda, masing-masing tetap terpisah dan independen. Hal ini dikarenakan kumpulan atom-atom bukanlah bersifat saling bersenyawa melainkan hanya bersinggungan saja.²¹

Uraian di atas membawa konsekuensi tidak adanya tempat bagi kausalitas, karena pengaruh kausalitas setidaknya-tidaknya merupakan penggambaran yang bersifat azali yang meniscayakan suatu bentuk relasi yang bersifat *continue* dan saling bersenyawa dan terjadinya perubahan dalam proses keterpengaruhan. Sementara konsep atom dalam pandangan dunia bayani tidak saling bersenyawa dan tidak mengalami perubahan, akan tetapi tetap sama selama masih ada. Perubahan hanya terjadi pada aksidensi²²

Apakah terdapat tempat bagi kausalitas pada aksidensi? Sebetulnya aksidensi selalu berubah. Ia disebut aksidensi karena ia berubah. Lebih daripada itu salah-satu postulat dasar dari teori atomisme adalah bahwa aksidensi tidak pernah tetap dalam dua waktu. Hanya saja perubahan aksidensi –dalam pengertian muncul dan lenyapnya- menurut pandangan ahli bayani, tidak terjadi sebagai akibat dari pengaruh alam. Ahli bayani menolak pemikiran tentang “*nature*” dan pengaruh dari “*nature*”, demi menegaskan bahwa hanya Allah lah pelaku dari segala sesuatu dan Dia senantiasa membuat penciptaan secara terus-menerus. Pernyataan ini mengandung pengertian bahwa ketika Tuhan menciptakan suatu substansi, pada waktu yang sama Tuhan juga menciptakan segala aksidensi yang dikehendaknya. Karena aksidensi tidak pernah tetap dalam dua waktu, maka setiap aksidensi yang diciptakan Tuhan bagi suatu substansi akan hilang dan fana pada keadaan wujudnya yang kedua: yakni pada saat kedua bagi waktu dimana substansi ada. Pada saat tersebut Tuhan akan menciptakan aksidensi yang ketiga sebagai ganti bagi aksidensi yang lenyap. Demikianlah penciptaan terus berlanjut selama Tuhan berkehendak untuk memberikan aksidensi kepada substansi tersebut²³

Apabila Tuhan menghendaki penciptaan aksidensi lain bagi substansi sebagai ganti dari aksidensi yang pertama (umpamanya putih menggantikan hitam), maka dia akan menciptakannya. Adalah tidak mungkin bahwa Tuhan berhenti dalam menciptakan aksidensi bagi substansi tersebut, karena substansi tanpa aksidensi secara tidak langsung hilang dengan

sendirinya sesuai dengan postulat bahwa substansi tidak akan terpisahkan dari aksidensi.²⁴

Jelas bahwa pendapat tentang penciptaan secara *kontinue* seperti yang dijelaskan di atas secara total menghapus konsep kausalitas. Bahkan para ahli kalam khususnya Asy'ariyah menegaskan tentang adanya internalisasi berkelanjutan dari kehendak tuhan pada tahapan penciptaan aksidensi (pada gilirannya juga penciptaan substansi dan segala sesuatu di dunia) agar dapat menutup pintu bagi pemikiran naturalisme, sebagaimana pemikiran filsafat lama menggunakan pandangan naturalisme untuk menjelaskan pengaruh kausalitas dan keniscayaan terhadap ilmu modern.²⁵

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa dalam pandangan dunia bayani segala sesuatu bersifat atomis dan saling terpisah. Pandangan atomistik ini berimplikasi pada segala aspek, termasuk pada persoalan-persoalan metodologi pemikiran. Salah satu bentuk implikasi metodologis dari teori ini adalah kelemahan model kelemahan qiyas dalam sebagian besar tradisi keilmuan bayani di mana hubungan antara dua term tidaklah mewakili yang berkaitan, sehingga tidak menghasilkan konklusi yang niscaya melainkan konklusi yang cenderung bersifat kemungkinan. Hal ini disebabkan kedudukan 'illahi lebih berfungsi sebagai *muqarabah*. Ini berbeda dengan kedudukan term tengah dalam penalaran silogisme yang berpijak pada prinsip identitas.²⁶

Teori atomistik didorong oleh keinginan untuk menegaskan pandangan tentang penciptaan yang berkelanjutan. Para ahli bayani menegaskan bahwa Tuhan menciptakan segala sesuatu tanpa perantara, dengan konsekuensi penolakan terhadap relasi kausalitas dan sebaliknya penegasan terhadap prinsip diskontinuitas dalam segala sesuatu.

Konsep Akal

Berpijak pada teori atomisme, akal dalam epistemologi bayani dianggap bukan substansi, melainkan aksidensi. Dari tesis ini timbul masalah: bila akal merupakan aksidensi, di manakah substansi yang ditempati akal dan bagaimana bentuk relasi akal dengan substansi tersebut?²⁷

Pertanyaan tersebut dijawab oleh para ahli bayani melalui analisis linguistik dengan merujuk kepada nash-nash agama. Dengan berpijak pada kajian terhadap *lisan al-'Arab*, al-Jabiri berkesimpulan bahwa makna yang paling dini dari term *al-'aqlu* adalah *al-rabthu* (ikatan).²⁸ Analisis linguistik terhadap nash-nash agama berujung pada dua corak definisi. Pertama,

akal didefinisikan sebagai proses pengikatan makna dan pengetahuan. Jadi esensi akal merupakan aktivitas bukan materi. Kedua, akal didefinisikan sebagai fungsi bagi hati dalam pengikatan makna. Artinya akal berfungsi sebagai alat bagi hati. Sampai di sini definisi akal konsisten dengan perspektif teori atomisme yang menganggap akal bukan substansi.²⁹

Berkenaan dengan definisi kedua timbul masalah: apakah dengan demikian hati merupakan substansi bagi akal dan bagaimana struktur hati? Ternyata tidak, dan struktur hati dipahami sebagai kumpulan sejumlah masalah. Apa masalahnya? ternyata oleh ahli bayani terutama dari pemuka Mu'tazilah struktur hati berupa kumpulan dari sejumlah pengetahuan.³⁰

Bila dianalisis lebih jauh terhadap jawaban ahli bayani atas pertanyaan tentang esensi akal, ternyata jawaban tersebut, menurut al-Jabiri dilatarbelakangi oleh dua hal. *Pertama*, deskripsi tentang esensi akal sebagai fungsi hati merupakan upaya menghindar dari gambaran tentang akal yang bersifat "nature"; suatu substansi. Yang bersifat instinktif. *Kedua*, upaya menolak gambaran konsep akal sebagai substansi seperti yang umum dikatakan oleh para filosof.³¹

Akal pada akhirnya digambarkan sebagai bukan tabiat, bukan substansi, bukan alat, bukan indera, dan bukan potensi; melainkan pengetahuan-pengetahuan spesifik (*al-'ulum al-Makhshushah*) menurut Mu'tazilah, atau pengetahuan-pengetahuan niscaya (*al-'ulum al-dharuriyah*) menurut Asy'ariyah. Dengan demikian ada perbedaan yang tegas antara kalam akal dan filosof tentang esensi akal. Bagi ahli kalam akal merupakan sejumlah aksidensi, sedangkan bagi ahli filsafat akal merupakan substansi sederhana.³²

Berkaitan dengan gambaran esensi akal sebagai pengetahuan dan tidak lebih dari itu, pertanyaan bisa dimunculkan mengapa jawaban ahli bayani harus merujuk kepada analisis linguistik berdasarkan pemahaman *nash* Padahal terbukti bahwa term akal dalam al-Qur'an semuanya berbentuk kata kerja (*ta'qiluun, na'qilu, 'aqaluuhu* dan sebagainya), dan tidak berbentuk kata benda. Bahkan terdapat sejumlah ayat yang justru membedakan antarpengertian akal dan pengetahuan (seperti dalam surat al-'Ankabut: 43).³³

Persoalan ini menurut al-Jabiri berkaitan erat dengan upaya ahli bayani mengembalikan topik masalah ke pandangan epistemologi Bayani demi memelihara keseimbangan substansi masalah. Para ahli Bayani, baik Mu'tazilah maupun Asy'ariyah berupaya menolak konsep "tabiat" dan

“instink” tentang akal dengan mengaitkan esensi akal dengan hati. Selanjutnya upaya mereka untuk menghindar dari kemungkinan pemahaman esensi akal sebagai “tabiat” dari hati, diajukan konsep bahwa hati adalah kumpulan sejumlah pengetahuan, bukan substansi. Tatkala mereka ingin menjelaskan entitas pengetahuan yang dimaksud sebagai esensi hati, dan menerima anggapan “pengetahuan niscaya”, datanglah Ibnu al-'Arabi sebagai tokoh Asy'ariyah mengingatkan bahwa tidak tertutup kemungkinan anggapan tersebut membawa konsekuensi bahwa akal diartikan sebagai struktur yang tetap atau sejumlah prinsip yang tetap. Hal ini tentu saja bertentangan dengan prinsip okasionalisme yang melandasi pandangan dunia bayani. Untuk itu kembali Ibnu al-'Arabi mengulangi pernyataan bahwa akal bukan struktur dan tidak meniscayakan suatu keadaan tertentu. Untuk memperkuat argumen tersebut, rujukan nash dijadikan landasan.³⁴

Ilustrasi di atas menurut al-Jabiri, mengandung makna bahwa definisi akal betapapun harus tunduk pada prinsip *okasionalisme*, agar tidak membawa implikasi pada gambaran tentang konsep keniscayaan akal. Pada akhirnya, berdasarkan kajian terhadap alur penalaran ahli bayani tentang konsep keniscayaan, al-Jabiri berkesimpulan bahwa pandangan dunia bayani berpijak pada prinsip okasionalisme, yang berkonsekuensi pada penolakan prinsip identitas. Satu-satunya prinsip penalaran yang diakui adalah prinsip non kontradiktoris. Sedangkan prinsip ketiga, kadang-kadang diterima kadang-kadang ditolak. Ketika berhadapan dengan persoalan-persoalan particular dan inderawi prinsip tersebut diterima dan bila berhadapan dengan persoalan universal dan abstrak sikap mereka cenderung tidak konsisten.³⁵

Analisis

Sistem epistemologi manapun kata al-Jabiri, mengandung dua aspek: metodologi dan pandangan dunia. Bagaimanakah corak relasi kedua aspek tersebut? Apakah metodologi tertentu akan menghasilkan pandangan dunia tertentu, atau sebaliknya suatu pandangan dunia akan menentukan pilihan metodologi? Pada dataran intelektual, menurut al-Jabiri dalam suatu system epistemologi, metodologilah yang membentuk pandangan dunia.³⁶ Akan tetapi pada dataran awal dan primitif, biasanya pandangan dunialah yang menentukan pilihan metodologi.³⁷ Berpijak pada pandangan kedua, al-Jabiri mencoba menemukan akar persoalan yang melatarbela-

kangi terbentuknya pandangan dunia bayani. Sebagaimana digambarkan di atas bahwa terdapat dua prinsip utama: prinsip okasionalisme dan prinsip diskontinuitas yang dikembangkan dari teori atomisme, sebagai prinsip yang melandasi pandangan dunia bayani dan pandangan tersebut cenderung senantiasa dipertahankan oleh ahli bayani. Tanpa mengabaikan kemungkinan adanya faktor-faktor politis yang melatarbelakangi pandangan tersebut, al-Jabiri berpendapat bahwa akar-akar yang lebih fundamental yang melandasi kedua prinsip tersebut pada dasarnya terpulang kepada bahasa Arab sebagai rujukan pokok yang membentuk kerangka berfikir.³⁸

Dalam konteks ini al-Jabiri tidak mengartikan bahasa sebagai alat komunikasi tetapi bahasa sebagai media transformasi budaya.³⁹ Bahasa Arab sebagai media transformasi budaya Arab (termasuk dalam pengertian ini cara berfikir dalam tradisi Arab) menurut al-Jabiri, membentuk kerangka rujukan asasi bagi para ahli bayani, terutama ulam kalam. Hal ini terbukti bahwa fakta menunjukkan dalam banyak kesempatan ulama kalam senantiasa menggunakan ungkapan "*qalat al-Arab...* (orang Arab berkata...),⁴⁰ sebagai landasan pijak bagi setiap penyelesaian persoalan-persoalan konseptual kalam. Sehingga sangat mungkin untuk dikatakan bahwa lingkungan geografis, sosiologis maupun budaya dan cara berfikir pada dasarnya menjadi pilihan langkah metodologis utama, yang pada gilirannya melahirkan pandangan dunia bayani. Pilihan langkah metodologis seperti ini, menurut al-Jabiri, dengan merujuk kepada pendapat Jean Piaget merupakan proses yang tak disadari.⁴¹

Oleh karena itu dua prinsip dasar yang melandasi pandangan dunia bayani harus dipahami dengan mengkaji lingkungan geografis, sosial dan kerangka berfikir Arab jahiliyah. Dalam konteks histories keharusan untuk mengaitkan genealogi pemikiran Arab Islam dengan pemikiran Arab Jahiliyah berkaitan dengan tesis al-Jabiri tentang hubungan niscaya antara kesadaran sejarah dan perodesasi peradaban.⁴²

Prinsip diskontinuitas dalam pemikiran Arab menurut al-Jabiri merupakan refleksi dari kondisi geografis semenanjung Arab yang didominasi oleh pasir. Pasir merupakan biji-bijian yang terpisah dan independen. Setiap benda di padang pasir merupakan entitas-entitas yang berdiri sendiri. Relasi antar benda-benda bersifat persinggungan semata, bukan persenyawaan, begitu pula tanaman, hewan dan manusia. Manusia adalah individu yang bebas. Adapun suku, tidak lebih dari sekumpulan individu memiliki

kemandirian tinggi, tak ubahnya seperti atom; suku dibentuk melalui pola hubungan tertutup. Yaitu hubungan darah yang akan lenyap dengan perjalanan waktu dan diganti dengan hubungan bertetangga. Dua pola hubungan ini adalah hubungan kekerabatan. Kekerabatan bukan kontinuitas akan tetapi penyerahan dari diskontinuitas. Individu selamanya adalah bagaikan atom, sebagai unit yang mandiri. Atas dasar inilah maka terbentuknya pandangan bayani tentang konsep waktu dan ruang pada dasarnya adalah pandangan dunia yang terefleksi melalui bahasa Arab pandangan dunia yang berlandaskan pada prinsip diskontinuitas.⁴³

Sedangkan prinsip okasionalisme merupakan wujud penafsiran atas watak dasar padang pasir. Lingkungan padang pasir, meskipun pada hakikatnya memiliki keteraturan, tetapi bentuk keteraturan yang begitu mudah rusak oleh perubahan-perubahan yang mendadak. Perbedaan suhu yang begitu ekstrim acap kali menimbulkan perubahan kondisi alam seperti ini, manusia sulit menyadari adanya kausalitas. Memang benar ada tatanan kosmis yang ajek tetapi perubahan luar biasa atas tatanan dapat terjadi setiap saat.⁴⁴Oleh karena itu konsep *al-sabab* dalam bahasa Arab tidak diartikan *cause* (penyebab-pelaku) tetapi diartikan *wasithah* (perantara) sedangkan pelaku yang sesungguhnya adalah pelaku yang gaib namun sekaligus hadir yaitu Allah.⁴⁵

Bila dua prinsip tersebut secara bersamaan melandasi pandangan dunia Bayani –yang pada dasarnya secara tak sadar diadopsi dari cara berfikir Arab Jahiliyah akibat persentuhan dengan lingkungan padang pasir, maka *qiyas* sebagai metodologi penalaran bayani dapat kita temui juga dalam aktivitas pemikiran Arab Jahiliyah. Bangunan penalaran bayani dengan berbagai variasinya pada dasarnya selalu mengandung tiga unsur, yaitu dua term pinggir (*tharfaini*) dan satu term perantara (*wasithah*). Model penalaran seperti ini secara struktural mirip dengan model penalaran “*tasybih*” yang sangat umum berkembang dalam aktivitas pemikiran Arab Jahiliyah.⁴⁶

Dalam hal ini bukan saja bahwa *tasybih* banyak berkembang dalam pemikiran Arab Jahiliyah, secara esensial struktur *tasybih* pada dasarnya identik dengan struktur *qiyas* dan mekanisme *tasybih* adalah juga mekanisme penalaran *qiyas*.⁴⁷Bahwa pernyataan *qiyas* identik dengan *tasybih* dan *tasybih* identik dengan *qiyas* adalah benar bukan saja pada dataran struktur, tetapi juga pada dataran fungsi metodologis, sebab fungsi *qiyas* dan *tasybih* adalah fungsi *muqarabah* (upaya menemukan keserupaan

antara dua hal yang berbeda). Kenyataannya baik penalaran model *qiyas* maupun *tasybih* esensinya adalah mendekatkan dua term pinggir yang sesungguhnya berkaitan dengan dua realitas yang sama sekali terpisah. Fungsi penalaran bayani dalam konteks masing-masing rumpun keilmuan –*tasybih* pada ilmu *balaghah*, *qiyas* dalam fiqih dan kalam- adalah juga fungsi *muraqabah*; mendekatkan realitas-realitas yang terpisah untuk tujuan kejelasan dan penjelasan.⁴⁸

Metode penalaran dari yang konkrit menuju yang abstrak (*al-istidlaal bi asy-syahid 'alal-ghaib*), baik struktur, mekanisme maupun fungsinya, juga tidak berbeda dengan *qiyas*. Metode penalaran ini berusaha memahami yang abstrak (*ghaib*) dari yang konkrit (*syahid*) berdasarkan petunjuk (*dalil*) dan tanda (*amarah*). Metode penalaran yang sangat umum digunakan dalam kalam ini, ternyata identik dengan cara berfikir yang digunakan para ahli perbintangan (*najamah*), tukang ramal (*arafah*) dan dukun (*kahanah*) dalam tradisi keilmuan Arab Jahiliyah. Muncul dan lenyapnya bintang tertentu, misalnya dihubungkan dengan prediksi turunnya hujan. Dalam hal ini relasi antara kemunculan bintang (*syahid*) dan turunnya hujan (*ghaib*) bukanlah relasi niscaya tetapi relasi kemungkinan (*ihhtimal*),⁴⁹ bahkan derajat kemungkinannya sangat rendah. Karena pandangan dunia yang mendasarinya bukan berlandaskan prinsip identitas dan kausalitas, melainkan prinsip diskontinuitas dan okasionalisme, menyebabkan aktivitas akal terbatas pada upaya mendekatkan hubungan antar realitas, bukan menguji keniscayaan hubungan antar realitas.⁵⁰

Salah satu implikasinya dari proses adopsi metode berfikir Arab Jahiliyah yang pada dasarnya berlangsung secara tak disadari ini, adalah bahwa ketika berhadapan dengan teks-teks, terutama teks-teks yang terkait dengan fenomena alam, ahli bayani tak lagi bisa melihat secara jelas antara bagaimana mengfungsikan fenomena alam sebagai fungsi simbolis dan mengfungsikan tanda sebagai fungsi penalaran terhadap fenomena alam, terutama tatkala mengaplikasikan prinsip *muqarabah*.⁵¹

Akhirnya kesalahan ahli bayani, demikian menurut al-Jabiri, adalah menjadikan al-Qur'an –yang semestinya merupakan sarana peringatan (*wasail at-tanbih*)- sebagai prinsip dalam penalaran dan “logika” pemikiran. Akan tetapi sebaliknya mereka tidak menjadikan teks al-Qur'an sebagai satu-satunya otoritas rujukan melainkan membaca al-Qur'an dengan perantara otoritas-otoritas lain, yaitu pandangan dunia Arab Jahiliyah, pandangan dunia yang secara alamiyah dan intelektual terbawa bersama

bahasa Arab, yang justru mereka jadikan rujukan pemisah karena diklaim bahwa al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab.⁵²

EPISTEMOLOGI 'IRFANI

'Irfan dalam bahasa Arab merupakan masdar dari *'arafa* yang semakna dengan ma'rifah. Dalam kamus *lisan al-'Arab*, *al-'irfan* diartikan dengan *al-'ilm*. Di kalangan para sufi, kata *irfan* dipergunakan untuk menunjukkan jenis pengetahuan yang tertinggi, yang dihadirkan dalam kalbu dengan cara *kasyf* atau ilham. Hanya saja istilah tidak berkembang penggunaannya di kalangan sufi, kecuali pada masa-masa belakangan ini saja.⁵³ Sedangkan *ma'rifah* di kalangan sufi diartikan sebagai pengetahuan langsung tentang Tuhan berdasarkan atas wahyu atau petunjuk Tuhan. Ia bukanlah hasil atau buah dari proses mental, tetapi sepenuhnya amat tergantung pada kehendak dan karunia Tuhan, yang akan memberikannya sebagai karunia dari-Nya, yang Dia memang sudah menciptakan manusia dengan kapasitas untuk menerimanya. Inilah sinar Ilahi yang menyinari ke dalam hati manusia dan melimpahi bagian dari tubuh dengan berkas cahaya yang menyilaukan.⁵⁴

Para sufi membedakan antara pengetahuan yang didapat melalui indera, atau melalui akal, atau kedua-duanya dengan pengetahuan yang dihasilkan melalui *kasyf* dan *'iyan* (pandangan langsung). Dalam hal ini Dzu al-Nun al-Mishri (w. 245 H) mengklasifikasikan pengetahuan kepada tiga; 1) Pengetahuan orang awam yang mengatakan bahwa Tuhan itu Esa dengan perantaraan ucapan *syahadat*, 2) Pengetahuan ulama, Tuhan Esa menurut logika akal, dan 3) Pengetahuan para sufi, yang mengatakan bahwa Tuhan Esa dengan perantaraan hati sanubari. Pengetahuan dalam tingkat pertama dan kedua belum merupakan pengetahuan hakiki, keduanya baru disebut ilmu. Pengetahuan dalam arti ketigalah yang merupakan pengetahuan hakiki tentang Tuhan yang kemudian disebut *ma'rifah*.⁵⁵

Dalam perspektif sufi, pengetahuan itu dapat dibagi menjadi tiga tingkatan, yaitu burhani, bayani, irfani. Pembagian ini berdasarkan ayat al-Qur'an yang menggunakan kata *yaqin* bersama-sama dengan kata *haqq*, *-inna haadza lahuwa haqqul yaqin-* (*al-Waaqi'ah*: 95), dengan kata *'ilm-kalla lau ta'lamuuna ilmal yaqiin-* dan dengan kata *'ain- tsumma latarawuna 'ainal yaqiin-* (*al-Takaatsur*: 5,7).

Al-Qusyairi mengatakan bahwa *'ilmul yaqiin* itu adalah pengetahuan

burhani, *ainil yaqiin* itu adalah pengetahuan bayani, sedangkan *haqqul yaqiin* itu adalah pengetahuan langsung (*'iyan*). Yang pertama untuk golongan rasionalis, yang kedua untuk saintis dan yang ketiga untuk golongan 'arif.⁵⁶

Pembedaan antara burhani dan irfani juga telah terjadi dalam budaya pemikiran Islam, khususnya dari kalangan tasawuf illuminasi, seperti tokoh sufi Suhrawadi, yang membedakan dengan jelas antara *al-hikmah al-bahtsiyah* (filsafat diskursif) dan *al-hikmah al-isyraqiyah* (filsafat intuitif). Yang pertama berpijak pada inferensi, teoritisasi dan demonstrasi (verifikasi) dan berakar pada filsafat Aristoteles, sedangkan yang kedua berpijak pada *kasyf* dan *isyraq* (illuminasi) yang berakar pada filsafat Plato.⁵⁷

Sebenarnya, pembedaan antara metode burhani (pemikiran rasional) dengan metode irfani (*ilham* dan *kasyf*), telah ada beberapa abad pra Islam. Dari beberapa rujukan, di antaranya dikatakan bahwa Imlikh (Jamblichus)⁵⁸ yang hidup pada abad II dan III M, merupakan salah seorang dari filosof Timur (*masyriqi*) yang membedakan dengan jelas antara metode filsafat Aristoteles dan metode filsafat Hermes. Dalam tulisan yang ditujukan kepada salah seorang muridnya, ia pernah mengatakan, "Jika engkau ajukan masalah filsafat kepada kami, maka kami akan menjawabnya menurut pandangan Hermeneutik, yang yang sebelumnya pernah digunakan oleh Plato dan Phythagoras". Dari pernyataan tersebut, dapat diketahui bahwa Jamblichus adalah filosof beraliran Hermetism, yang mempunyai pengaruh besar dalam filsafat Hermetism, yang telah dikenal dikalangan para penerjemah dan pengarang Arab. Lalu setelah itu berkembanglah metode irfani ini di dunia Islam, melalui ekspansi dan asimilasi dengan budaya lain dan dipergunakan sebagai metode untuk menangkis serangan pola pemikiran rasionalis Yunani.⁵⁹

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *irfan* sebagai sistem epistemolog dan ontologi, ditransfer ke dalam budaya Arab dari budaya Yunani yang telah terkenal di wilayah Timur pra Islam, khususnya di mesir, Syria, Palestina, dan Iraq.⁶⁰

Irfan berakar dari bahasa Yunani *gnosis*, yang berarti *ma'rifah*, *al-'ilm* dan *al-hikmah* (Filsafat). Di Eropa, pengetahuan irfani ini dipandang sebagai suatu gerakan agama (*gnosticism*) yang heretik, menyimpang dan muncul dari dalam agama Kristen. Bahkan menurut kajian modern, terutama oleh para ahli-ahli sejarah agama-agama di Eropa, *gnosticism* tidak hanya merupakan gerakan yang berhubungan dengan agama Kristen saja,

melainkan juga sebagai fenomena umum yang dikenal dalam tiga agama Samawi, Islam, Kristen dan Yahudi. Lebih dari itu, istilah ini dikenal pula di dalam agama paganistik.

Dengan demikian, maka istilah *gnosis*, harus dibedakan dengan gnoticism. Sebab *gnosis* lebih tepat dipandang sebagai pengetahuan tentang rahasia-rahasia ketuhanan yang dimiliki oleh sekelompok orang tertentu. Sedangkan gnoticism merupakan aliran yang mengklaim dirinya sebagai gerakan keagamaan yang dibangun atas dasar suatu pengetahuan yang lebih tinggi dari pengetahuan *aqliyah* (rasional), pengetahuan yang bersifat esoteric, yang tidak hanya berkaitan dengan perihal agama semata, melainkan juga dengan segala sesuatu yang bersifat rahasia dan samar, seperti sihir, astronomi, kimia dan sebagainya.⁶¹

Sumber 'Irfani

Sarana ma'rifat seorang sufi adalah *kalbu*, bukan perasaan dan bukan pula akal budi (nalar). Yang dimaksud *kalbu* di sini bukanlah bagian tubuh secara fisik, yang terletak pada bagian kiri dada manusia, tetapi merupakan percikan rohaniah ketuhanan yang merupakan hakikat realitas manusia, terkadang ia berkaitan dengan segumpal daging hati manusia, namun sejauh ini daya nalar manusia belum mampu memahami kaitan antara keduanya⁶².

Kalbu, menurut Al-Ghazali bagaikan cermin, sementara ilmu adalah pantulan gambar realitas yang terdapat di dalamnya. Jika cermin tidak bening, maka tidak dapat memantulkan realitas-realitas ilmu dan yang membuat cermin *kalbu* tidak bening adalah hawa nafsu tubuh. Ketaatan kepada Allah dan keterpalingan dari tuntutan hawa nafsu itulah yang membuat *kalbu* menjadi bening dan cemerlang⁶³. Oleh karena itu al-Ghazali mengatakan bahwa jalan menuju Allah itu harus ditempuh dengan tiga tahap, yaitu penyucian hati (*via purgative*), konsentrasi dalam dzikir kepada Allah (*via contemplative*) dan *fana' fi Allah* (*kasyf, via illuminative*).⁶⁴

Lebih lanjut Harun Nasution menjelaskan, bahwa alat untuk memperoleh ma'rifat oleh kaum sufi disebut sir. Ada tiga alat dalam tubuh manusia yang dipergunakan para sufi dalam berhubungan dengan Tuhan, yakni *kalbu* untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, ruh untuk mencintai Tuhan dan sir untuk melihat Tuhan, yang keadaan sir lebih halus dari ruh dan ruh lebih halus dari *kalbu*. Sedangkan perbedaan *kalbu* dengan akal ialah bahwa akal tidak bisa memperoleh pengetahuan yang sebenarnya tentang

Tuhan, sementara kalbu bisa mengetahui hakikat dari segala yang ada dan jika dilimpahi cahaya bisa mengetahui rahasia-rahasia-Nya.⁶⁵

Metode ‘Irfani

Seperti dijelaskan sebelumnya, metode pengetahuan para sufi berbeda dengan metode pengetahuan para teolog, fuqaha, dan filosof. Metode yang dipergunakan para sufi adalah metode cita rasa khusus, yakni pemahaman intuitif langsung, yang berbeda dengan pemahaman sensual langsung maupun pemahaman rasional dan pemahaman inderawi. Metode di atas lazim disebut metode pengetahuan iluminasi (*kasyf*).⁶⁶

Dalam mendefinisikan iluminasi, al-Thusi mengatakan *kasyf* adalah uraian tentang apa yang tertutup bagi pemahaman yang tersingkap bagi seseorang, seakan ia melihat dengan mata telanjang.⁶⁷ *Kasyf* juga diartikan sebagai penyingkapan atau wahyu. Ia merupakan jenis pengalaman langsung yang melaluinya pengetahuan tentang hakikat diungkapkan pada hati sang hamba dan pecinta. Dalam rahmat-Nya yang tak terbatas, Allah memberikan kepada hambanya dan pencipta-Nya mengungkapkan diri Illahi yang tidak hanya menambah pengetahuannya tentang Allah, melainkan juga menambah kerinduannya yang menggelora dan cintanya kepada Allah. Oleh karena itu kaum sufi agung disebut kaum “penyingkap dan penemu” (*ahl al- kasyf wa al- wujud*). Dalam penyingkapan mereka menemukan Allah. “Penyingkap” dan “penemu” ini sering kali terjadi selama berlangsung konser spiritual (*sama’*).⁶⁸

Kasyf merupakan kebalikan dari pembuktian rasional menurut para teolog dan filosof, pikiran bergerak dari satu pengertian menuju pengertian lain maupun dari premis-premis menuju kesimpulan.

Bagi para sufi tersingkapnya hal tersebut dan terlimpahnya pada dada mereka cahaya, bukan karena mempelajarinya, mengkajinya atau pun menulis buku, akan tetapi dengan bersikap asketis (*zuhud*) tentang dunia, menghindari diri dari hal-hal yang berkaitan dengannya, membebaskan kalbu dari berbagai persoalannya serta menerima Allah sepenuh hati. Barang siapa milik Allah, niscaya Allah adalah miliknya dan setiap hikmah muncul dari kalbu dengan keteguhan beribadah. Hal ini menggambarkan bahwa ma’rifat tidak diperoleh begitu saja, tetapi pemberian Tuhan (*a direct knowledge of God based on revelation*). *Ma’rifat* bukan hasil pemikiran manusia, tetapi tergantung kehendak dan rahmat Tuhan yang diberikan-Nya kepada sufi yang sanggup menerimanya.

Al-Ghazali mengatakan bahwa kalbu itu mempunyai dua pintu, satu pintu terbuka ke alam malakut (*ghaib*), yaitu *Luh al-Mahfuzh* dan alam kemalaikatan (alam rohani), dan satu pintu yang lain terbuka ke arah panca indera yang berkaitan dengan alam dunia (fisik). Alam dunia yang inderawi ini sebenarnya merupakan cerminan (pantulan) apa-apa yang ada di alam kemalaikatan. Pintu yang terbuka ke alam ghaib dan alam kemalaikatan bisa dipahami seperti halnya keajaiban mimpi yang benar secara yakin, dimana hati bisa menghayati –di tengah tidur- hal-hal yang akan terjadi di kemudian hari, atau kejadian-kejadian di masa lalu tanpa perantara tanggapan inderawi. Pintu ini hanya terbuka bagi orang yang menyendiri untuk berdzikir kepada Allah.⁶⁹

Uraian al-Ghazali di atas, mirip sekali dengan filsafat plato tentang alam idea dan kaitannya dengan alam materii. Lebih lanjut al-Ghazali mengatakan bahwa seperti halnya para arsitek menggambar gedung yang akan dibangunnya di atas kertas, baru kemudian dilaksanakan pembangunannya sesuai naskah alam semesta secara lengkap dari awal hingga akhirnya di dalam *Lauh al-Mahfuzh*, baru kemudian secara urut diwujudkan dalam kenyataan sesuai dengan naskah tersebut.⁷⁰

Ringkasnya, al-Ghazali membandingkan ilmu *kasyf/ilhamiyah* dan ilmu ta'limiyah seperti naskah asli dan duplikat/tindasnya, sejalan dengan teori Plato yang mengatakan bahwa ilmu yang ada di alam ide itu lebih murni dari pada yang digelar di alam raya ini.⁷¹

Dari uraian di atas bisa dipahami bahwa pengetahuan para sufi diperoleh langsung dari tuhan tanpa perantara tetapi pengetahuan itu berbeda dengan pengetahuan kenabian, sebab dia hanya berupa ilham atau inspirasi dalam kalbu yang tidak diketahui sang sufi bagaimana memperolehnya dan dari mana datangnya. Sedangkan pengetahuan para nabi merupakan wahyu yang diperoleh seorang Nabi dengan perantara malaikat. Sekalipun demikian nabi mupun para sufi sepenuhnya yakin bahwa ilmu tersebut datangnya dari Tuhan.

Analisis

Pembuktian kebenaran pengetahuan dan metode irfani bersifat intersubjektif, artinya kebenarannya dapat dibuktikan melalui pemahaman atau pengalaman ruhani dari subjek-subjek yang lain mengenai hal yang sama. Menurut Al-Jabiri, bahwa *kasyf* tidak berada di atas akal sebagaimana diklaim para gnostikus, tetapi ia merupakan metode pemikiran

paling rendah, yang merupakan pemahaman yang yak terkendali.⁷² Irfani bersifat irrasional, anti kritik penalaran. Metode yang digunakan adalah logika paradoksal, segala-galanya bisa dicipta tanpa harus berkaitan dengan sebab-sebab yang mendahuluinya. Akibatnya adalah pemikiran para sufi kehilangan dimensi kritis yang bersifat magis sebagai sumber kemunduran umat Islam.

EPISTEMOLOGI BURHANI

Secara etimologis al-Burhan dalam bahasa Arab, adalah argumentasi yang kuat dan jelas (*al-hujjah al-fashilah al-bayyinah*), dalam bahasa Inggris disebut *demonstration*, berasal dari bahasa Latin *demonstratio* yang berarti isyarat, sifat, keterangan dan menampakkan.⁷³ Dalam bahasa Prancis, dibedakan antara *demontrer* yang berarti memaparkan sesuatu atau permasalahan secara jelas dan logis terstruktur, dan *montrer* yaitu kata kerja yang berarti menunjukkan kepada sesuatu sehingga dapat diraba. *Al-Burhan* dapat juga diartikan sebagai pembuktian yang tegas (*decisive proof*) dan keterangan yang jelas.⁷⁴

Menurut istilah logika (*al-Mantiq*), dengan makna sempit adalah aktivitas intelektual (*dzihniyyah*) yang menentukan salah benarnya suatu masalah (*qadhiyyah*) dengan cara kongklusi atau deduksi (*istintaj*). Sedangkan dalam pengertian umum, burhan adalah semua aktivitas intelektual untuk membuktikan kebenaran suatu proposisi.⁷⁵ Dalam *al-Mausu'ah al-Falsafiyah*, al-burhan adalah aktivitas *istidlal* yang ditujukan untuk menegaskan atau mengetahui kebenaran suatu pemikiran. *Burhan* yang tegak pada *qadhiyyah* yang benar disebut burhan dan burhan yang tegak pada *qadhiyyah* yang salah disebut *burhan tafnid*.⁷⁶

Di dalam *Al-Mu'jam al-Falsafi* dijelaskan bahwa *burhan* adalah penjelas terhadap suatu hujjah secara transparan, atau merupakan hujjah itu sendiri, yang mengharuskan adanya *tashdiq* (pembenaran) terhadap suatu persoalan karena kebenaran argumentasinya. Sementara menurut term logika, *burhan* adalah analogi yang disusun dari beberapa premis untuk mendapatkan hasil yang meyakinkan.⁷⁷

Kata *Burhan* dalam konteks bahasan ini bukan dalam pengertian terminologis di atas. Istilah ini digunakan dengan suatu pengertian khusus, menunjuk suatu metode berfikir khusus berdasarkan pandangan dunia (*Weltanschauung*) tertentu yang tidak disandarkan pada suatu sistem berfikir selain metode itu sendiri, yaitu sumbernya berasal dari kekuatan

intelektual manusia yaitu: indra, eksperimen dan aturan logika. Tradisi al-Burhan masuk dalam tradisi fikir Arab pada abad-abad pertengahan, di samping dua tradisi berfikir lain yang telah ada.⁷⁸

Epistemologi burhani sebagai bagian dari klasifikasi epistemologi khazanah keilmuan Islam yaitu: epistemologi bayani, irfani dan burhani sendiri. Epistemologi burhani berbeda secara khas dari epistemologi bayani dan irfani terletak pada otoritas menentukan kebenaran. dalam epistemologi bayani, otoritas itu ada pada *nash* (al-Qur'an dan al-Sunnah), *ijma'* dan *ijtihad*; dalam epistemologi 'irfani, otoritas itu ada pada *al-kasyf*; sementara dalam epistemologi burhani otoritas itu ada pada akal semata-mata.

Spektrum Historis al-Burhan

Secara historis, *al-Burhan* sebagai sebuah epistemologi lahir pertama kali di Yunani tiga abad sebelum masa Aristoteles. *Al-Burhan* yang kemudian dikembangkan dan diperkenalkan Aristoteles ke dalam dunia pemikiran Arab Islam.⁷⁹ Untuk menyederhanakan hubungan antara filsafat di dunia Arab dengan filsafat di Yunani dalam membangun epistemologi burhani dan posisi para filsuf Muslim (al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina dan Ibn Rusyd).

Usaha pengakaran epistemologi burhani pada kebudayaan Arab Islam, mendapatkan tantangan yang cukup berat dari epistemologi yang secara inheren telah mengakar kuat, sehingga pemekaran dan pengakarannya memerlukan proses panjang dalam sejarah, sebagaimana yang dilakukan oleh al-Kindi dan al-Farabi.

Filosof pertama yang berjasa membawa epistemologi *burhani* ke dalam tradisi pikir Arab Islam adalah al-Kindi (w. 873M). Namun, karena pada masa al-Kindi, pembahasan tentang epistemologi burhan belum sempurna diterjemahkan, hanya beberapa bagian dari beberapa ilmu yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, maka usaha al-Kindi membawa epistemologi burhani ke dalam dunia Arab Islam bersifat parsial (*juz'iyah*) dan tidak utuh.⁸⁰ Ketidakutuhan usahanya disebabkan penguasaan al-Kindi terhadap logika lemah. Diduga kelemahannya inilah yang menyebabkan dia, dalam menjelaskan filsafat dan menjawab serangan fuqaha, tidak menempuh cara-cara *burhani*. Misalnya, untuk mempertahankan *al-falsafah al-ula* dari serangan fuqaha, maka al-Kindi menempuh cara yang sama dengan yang dilakukan penentangannya, yaitu terjebak dengan *al-sijjal* dan *al-jidal* serta menggunakan pendekatan birokratis kekuasaan.

Usaha Al-Kindi mendekati penguasa berhasil ketika dia mempersembahkan kitab tentang *al-falsafah al-ula* kepada Khalifah al-Mu'tashim (218-227H) setelah terlebih dahulu memberi kata pengantar yang menjelaskan tentang filsafat, kedudukan filsafat dibandingkan dengan ilmu-ilmu lain dan hubungan antara agama dan filsafat, seraya tidak lupa menunjukkan kelemahan para penentangannya dalam mencari dan memahami kebenaran. Model dan cara-cara pertahanan seperti ini dinilai oleh al-Jabiri sebagai tindakan yang tidak bersifat *burhani*, atau dapat kita sebut semacam *dependence mechanism*. Al-Kindi terjebak kepada *as-sijjal wa al-jidal (contest and polemic)*.

Rekonstruksi epistemologi *burhani* oleh al-Kindi tentu saja tidak cukup memadai. Karena filsafat secara umum, atau filsafat Aristoteles secara khusus adalah sebuah kesatuan yang tidak bisa dipisah-pisah. Filsafat terdiri dari metode dan visi. Membangun sebagian atau keseluruhan visi dan filsafat tidak dapat tanpa membangun metode, karena visi lahir dari metode. Apalagi wilayah kajian para penentang filsafat meluas memasuki bermacam-macam bidang, misalnya *nahwu* dan *bayan* yang pada mulanya merupakan satu ilmu bukan hanya semata-mata kaedah-kaedah bahasa, tetapi juga metode berfikir dengan logika sendiri, sehingga logika bahasa secara langsung mendapatkan saingan dan tantangan dari logika yang dibangun Aristoteles.⁸¹

Perdebatan kemudian muncul pasca al-Kindi, seperti debat yang terjadi antara Abu Sa'id as-Sirafi an-Nahwi dengan Abd Basyar Mata al-Mantiqi. Tubrukan metodologis antara ahli bahasa dan ahli logika ini merupakan representasi dari benturan antara logika *bayan* dan logika *burhan*. Oleh sebab itu, perlu ada gambaran yang utuh tentang bagaimana hubungan antara *bayan* dan *burhan*, baik dari segi metode, maupun dari segi visi. Al-Farabi berijtihad untuk menemukan dan menyusun bagaimana kaitan antara *nahwu* dan logika di satu pihak, dan antara agama dan filsafat pada pihak lain.⁸²

Makna dan Kata

Pada bagian ini, al-Jabiri menjelaskan tentang kata, makna dan qiyas dalam epistemologi *burhani* secara metodologis. Penjelasan al-Jabiri difokuskan pada peran al-Kindi dan al-Farabi dalam membawa dan mengembangkan epistemologi *burhani* di dunia pemikiran Islam.

Pandangan al-Farabi tentang makna dan kata tidak lepas dari

Aristoteles. Al-Farabi menyatakan bahwa makna lebih dahulu lahir dari pada kata. Dia mendasarkan pendapatnya ini pada teori kelahiran bahasa. Seseorang tidak mengungkapkan sesuatu terlebih dahulu dalam bentuk kata-kata, baru mencari maknanya, tapi justru sebaliknya. Dari proses observasi dan interaksinya dengan alam lewat alat inderanya, seseorang terlebih dahulu memiliki ide atau konsep tentang alam yang dia amati atau responsi tersebut. Dari situ lahirlah terlebih dahulu makna, ide, konsep atau bisa disebut seluruhnya dengan *al-ma'qulat*. Ketika mengkomunikasikan makna yang sudah ada dalam pikirannya itu, berturut-turut dia akan menggunakan isyarat, suara, kata-kata yang kemudian berkembang menjadi bahasa. Proposisi al-Farabi sudah berbeda secara diametral dengan para epistemolog *bayani* yang menyatakan kata lebih dahulu dari makna, atau paling tinggi keduanya muncul secara bersamaan.

Selanjutnya Menurut al-Farabi, makna didapatkan dengan logika, dan dikomunikasikan dengan kata-kata. Kata-kata memerlukan tata bahasa (*al-nahw*). Logika berkaitan dengan akal dan yang dipikirkan (*al-'aql wa al-ma'qulat*), sedangkan tata bahasa berkaitan dengan lisan dan kata-kata (*al-Lisan wa al-lafaz*). Dengan demikian logika (*al-mantiq*) lebih dahulu dari tata bahasa (*al-nahw*). Tata bahasa (*al-nahw*) bersifat khusus karena menyangkut bahasa, sedangkan bahasa bermacam-macam. Setiap bahasa memiliki tata bahasa sendiri. Sebaliknya logika bersifat umum karena menyangkut akal, sedangkan akal satu bagi seluruh manusia. Tata bahasa (*al-nahw*) menetapkan kaedah-kaedah yang berlaku spesifik untuk kata-kata yang digunakan oleh umat, bangsa atau masyarakat tertentu, sedangkan logika menetapkan kaedah-kaedah yang berlaku untuk semua kata-kata yang digunakan oleh seluruh umat manusia. Logika bahasa yang bersifat universal hanya dapat dipahami oleh orang yang menguasai beberapa bahasa sekaligus. Bagi yang hanya menguasai satu bahasa, tidak akan dapat mengerti bahwa ada logika yang sama berlaku untuk semua bahasa-bahasa. Oleh sebab itu, supaya semua dapat memahami logika bahasa universal itu, menurut al-Farabi, diperlukan bahasa logika. Bahasa tentu saja memerlukan kata-kata.⁸³

Dimaklumi bahwa pembahasan tentang kata-kata (*al-alfaz*) dalam buku-buku logika Arab lebih luas dibandingkan dengan yang ditulis oleh Aristoteles sendiri yaitu *al-ma'qulat wa al-ibarat*. Dalam tradisi filsafat Arab, pembahasan tentang kata-kata itu dimulai oleh al-Farabi dalam Kitab *al-alfaz al-Musta'malah fi al-mantiq*. Tema utama dalam pembahasan tentang

kata-kata adalah masalah universalitas. Hal ini dapat dimengerti karena yang menjadi salah satu sebab utama kemunduran ilmu kalam adalah hilangnya konsep universalitas itu dalam epistemologi bayani. Dalam mengingatkan para epistemolog bayani tentang konsep universalitas yang telah hilang itu, al-Farabi terpaksa harus juga menggunakan bahasa bayani di samping bahasa logika.⁸⁴

Selanjutnya Pembahasan tentang huruf merupakan karya orisinal al-Farabi. Dengan karyanya ini al-Farabi secara jelas membedakan antara logika dan tata bahasa dari kata-kata.⁸⁵ Dalam logika, kata mengikuti makna, sementara dalam tata bahasa, makna mengikuti kata.

Al-Farabi tidak hanya mengkritik para *nahwiyin*, tetapi juga *mutakalimin* yang kehilangan wawasan tentang universalitas. Al-Farabi menjelaskan makna universalitas kata-kata dengan contoh-contoh yang gamblang. Misalnya kata "insan" mencakup 'Ali, 'Umar dan Zaid. Begitu juga kata binatang, putih dan lain-lain. Kata-kata yang bersifat umum tersebut bisa menjadi khusus dengan menggunakan kata petunjuk tertentu, seperti *haza al-insan*, *haza al-bayad*, *haza al-hait* dll. Kalau ada makna universal tentu ada makna partikular.⁸⁶

Qiyas (Silogisme)

Qiyas (*silogisme*) adalah bentuk pengambilan kesimpulan secara langsung di mana kesimpulan ditarik dari dua proposisi yang ada secara bersama-sama, satu di antaranya adalah premis major dan lainnya adalah premis minor, karena adanya penghubung di antara kedua premis itu di mana keduanya dipersatukan dalam pengertian yang sama, yaitu pengertian tengah. Kesimpulan itu, karena selalu mengikuti premis-premis tersebut, yang disebut konsekwen. Premis mayor merupakan premis yang berfungsi sebagai predikat (*mahmul*) dalam kesimpulan; sedangkan premis minor adalah premis yang berfungsi sebagai subjek (*maudhu'*).⁸⁷

Dalam perspektif al-Farabi pembahasan logika (*al-mantiq*) terbagi pada dua poros kajian, yaitu *tasawwur* dan kedua *tasdiq*. Tidak diragukan, bahwa adanya model logika di atas dihadapkan pada problematika kata dan makna pada tradisi pemikiran Arab, yang didominasi oleh tradisi *bayani*. Karenanya al-Farabi mencoba mendesain *qiyas (silogisme)* pada tataran makna bukan lafaz.⁸⁸

Dalam perspektif al-Farabi, proses belajar ilmu pengetahuan dapat melalui dua cara: *Pertama*, mendengar (*sima'*) dan *kedua*, mencontoh

(*iqtida'*), yang pertama bersifat menggambarkan, murid memahami dan menggambarkan dalam pikirannya tentang apa yang diucapkan guru. Yang kedua bersifat membenaran, murid membenarkan apa yang disaksikan atau apa yang didengar dari guru. Jika kebenaran sesuatu dapat diketahui dengan sendirinya dari apa yang didengar dan disaksikan, tidak diperlukan *qiyas*.⁸⁹ Jika tidak, maka untuk menjelaskan kebenarannya diperlukan *qiyas*.

Al-Farabi Menegaskan, bahwa Qiyas terjadi pada makna, bukan pada kata. Qiyas ada pada pikiran, bukan pada lisan. Secara umum, *qiyas* adalah segala sesuatu yang telah tersusun dalam pikiran sedemikian rupa, sehingga pada suatu waktu, apabila dia dapat masukan baru, dia dapat menghubungkannya dengan masukan yang lain, sehingga dapat mengetahui hal yang sebelumnya belum diketahui. Segala sesuatu yang tersusun dalam pikiran itu bukanlah kata-kata, karena kata-kata tersusun pada lisan, tetapi makna-makna yang dapat dipahami yang bersifat universal, bukan partikular seperti kata-kata.

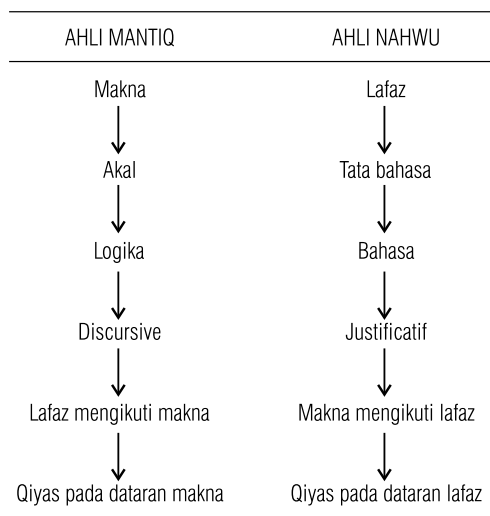
Dari pernyataan di atas, terlihat jelas perbedaan komposisi epistemologi *bayani*, dengan gugusan argumentasi atas *istidlal* yang selalu bertitik tolak dari kata-kata (*al-alfaz*), bukan dari makna. Dengan sendirinya *qiyas* yang digunakan dalam konklusi juga *qiyas* kata-kata, bukan makna. Hal inilah yang ingin dirubah oleh al-Farabi dengan menegaskan bahwa *qiyas* ada pada pikiran atau makna, bukan pada lisan atau kata. Persoalan kata dan makna inilah yang menjadi tema perdebatan dan pertentangan antara ahli *nahwu* dan ahli *mantiq* pada masa al-Farabi. Secara sederhana dapat dibandingkan sebagai berikut: (lihat Bagan di samping-red).

Sementara pembuktian (*validity*) kebenaran pengetahuan dan metode *al-Burhan* menurut penulis bersifat diskursif, artinya kebenarannya dapat dibuktikan melalui pengembaraan akal atau rasio manusia sebagai alat pencapaian kebenaran dengan bersumber dan berdasarkan pada realitas. Argumentasi tersebut dapat disederhanakan sebagai berikut:

EPISTEMOLOGI	AL-BURHAN
Asal-usul	Realitas
Metode	Logika (akal)
Validitas	Discursive

Analisis

Diakui bahwa al-Ghazali telah membawa logika pada diskursus al-Bayan. Komitmennya yang kuat pada logika masih terasa dan terlihat,



sebagai sebuah bukti dapat diperhatikan pada saat al-Ghazali menyerang konsepsi metafisika Ibnu Sina, yang sesungguhnya tidak serta merta dia memvonis seluruh kajian filosofis, seperti logika, matematika dan natural sciences.⁹⁰ Namun, kenyataannya di sisi lain, keputusan al-Ghazali memilih jalan sufi bukan filsafat sebagai satu-satunya yang dapat mengantarkan seseorang dekat dengan Tuhannya.⁹¹ Selain itu komitmen dan apresiasi yang kuat terhadap logika tidak cukup memadai untuk menunjuk al-Ghazali sebagai penerus dan pengembang tradisi *al-Burhan*. Penghargaan kita pada al-Ghazali mungkin tertumpu pada kemampuan talentanya meminimalisasi logika dan menjadikannya “mahkota” bagi tradisi *Bayani*, karena sebagaimana kritik al-Jabiri yang menyatakan, bahwa tradisi *al-Burhan* justru terhenti di tangan al-Ghazali.

Al-Burhan sebagai sebuah metode dalam peradaban Arab Islam telah berakhir di tangan Al-Ghazali menjadi sekedar mekanisme intelektual formal, yang dimaksud untuk menggantikan mekanisme intelektual lainnya, mekanisme inferensi melalui yang *visible* kepada *invisible*, yang tidak dimiliki oleh fungsi aslinya sebagaimana yang dikehendaki oleh Aristoteles, yaitu fungsi *analitis* dan *demonstratif*.⁹²

Aristoteles menegaskan sesuai dengan apa yang dicita-citakannya, agar logika dapat dijadikan sebagai metode dalam mengembangkan ilmu pengetahuan. Metode ini diperlukan agar orang yang melakukan penyelidikan terhadap fenomena alam dapat memperoleh pengetahuan yang benar dan meyakinkan, sehingga logika tidak dijadikan sekedar sebagai

alat untuk mempertahankan aqidah-aqidah tertentu.⁹³

Perbincangan Aristoteles tentang filsafat pertama (Penggerak Yang Tidak Bergerak), merupakan konsekuensi logis dari keinginannya untuk menetapkan prinsip atau landasan bagi gerak yang terjadi pada alam. Persoalan bagaimana cara "Penggerak" itu menggerakkan, bagaimana watak-Nya, dan bagaimana pula sifat hubungan-Nya dengan alam, merupakan bagian dari pembicaraan dalam "Filsafat Pertama" (*al-falsafah al-Ula*).

Adalah logis dalam sejarah jika terjadi pergeseran fungsi logika dalam tradisi berfikir Arab Islam, ketika dibandingkan dengan fungsi filsafat (logika) pasca Aristoteles menjadi ajaran praktis, bahkan kemudian mistis. Hal ini terjadi dan tidak jauh berbeda dalam diskursus teologi Islam, yang mengisyaratkan adanya tahapan baru, yaitu filsafat yang harus mengabdikan kepada agama (teologi) yang dapat kita sebut *Ancilla Theologiae*.⁹⁴

Dengan begitu, dapat dilihat substansi pemikiran filosofis yang mempunyai ciri kritis, analitis dan dialektis menghilang dari wilayah pemikiran Islam. Dunia pemikiran Islam hampir-hampir tidak mengenal perbedaan antara tradisi pemikiran filosofis yang bersifat tradisional, analitik ataupun yang eksistensial. Fazlur Rahman mensipati menghilangnya tradisi filsafat yang bersifat akademik maupun populer dari keutuhan bangunan pemikiran Islam sebagai bunuh diri intelektual (*Intellectual Suicide*).

KESIMPULAN

Berdasarkan penjelasan di atas, sebagai penutup ada beberapa hal yang dapat diperhatikan, yaitu: Epistemologi Bayani sebagai pandangan dunia pada dasarnya lahir dari pandangan yang murni bersifat agama; pandangan yang berpijak dari gambaran al-Qur'an yang pada dataran epistemologis –bukan pada dataran ontologis-, mengajarkan pemisahan yang tegas antara wujud Allah, manusia dan alam. Pandangan ini kemudian diberi unsur filosofis khususnya oleh para ahli kalam sebagai upaya respon apologetik terhadap serangan pemikiran keagamaan dan budaya kuno yang sudah ada jauh sebelum kedatangan Islam. Masuknya unsur filosofis menimbulkan pergeseran pandangan dunia bayani baik secara substansial maupun fungsional. Secara substansial dia menjadi semakin kompleks dan teoritis, secara fungsional dia bergeser jauh dari dataran epistemologis, ke ontologis bahkan ideologis.

Bayani sebagai pandangan dunia boleh dikatakan merupakan bentuk

sintesis (bukan dialog) dari konsep tauhid yang meniscayakan keterpisahan Tuhan dari segala wujud dengan teori atomisme yang meniscayakan keterpisahan segala sesuatu. Bentuk sintesis ini melahirkan prinsip diskontinuitas (*mabda' al-infishal*) dan okasionalisme (*mabda' at-tajwiz*) dalam memandang hubungan antar realitas dalam tatanan semesta. Prinsip ini berimplikasi pada persoalan-persoalan metodologis pemikiran: seperti penolakan konsep akal sebagai substansi dan model qiyas –dengan bentuk dan derivasinya- sebagai piranti penalaran yang mewarnai seluruh bentuk produk keilmuan bayani. Menurut al-Jabiri ada hubungan yang tak terpisahkan antara prinsip-prinsip yang melandasi pandangan dunia bayani dan kerangka berfikir Arab Jahiliyah pada dasarnya dipengaruhi oleh unsur-unsur geografis, sosiologis, dan kultural. Hubungan ini teradopsi secara tak disadari oleh ahli bayani –mutakalimun, fuqaha' dan ahli bahasa- melalui bahasa Arab (bahasa bukan dalam pengertian alat komunikasi tetapi bahasa sebagai media transformasi peradaban) pada masa kodifikasi. Hubungan ini pada gilirannya berdampak pada munculnya kesulitan-kesulitan metodologis bagi pengembangan disiplin keilmuan bayani ketika dihadapkan kepada berbagai perubahan. Akhirnya bila kita berpijak pada anggapan dasar bahwa kreatifitas intelektual tidak semata-mata terletak pada metodologi melainkan juga pandangan dunia yang melandasinya.⁹⁵ Epistemologi 'Irfani merupakan pengetahuan yang bersumber dari *qalb*, melalui *kasyf*. Karena itu, metode pengetahuan para sufi berbeda dengan metode pengetahuan para teolog, fuqaha, dan filosof. Metode yang dipergunakan para sufi adalah metode cita rasa khusus, yakni pemahaman intuitif langsung, yang berbeda dengan pemahaman sensual langsung maupun pemahaman rasional dan pemahaman inderawi. Metode di atas lazim disebut metode pengetahuan iluminasi (*kasyf*).

Epistemologi Burhani adalah suatu sistem berfikir yang sumbernya berasal dari kekuatan intelektual manusia yaitu : indra, eksperimen, dan aturan logika. Tradisi *al-Burhan* ini masuk dalam tradisi berfikir Arab pada abad-abad pertengahan, di samping dua tradisi berfikir lain yang telah ada yaitu *al-bayan* dan *al-'Irfan*). Usaha pengakaran epistemologi *burhani* pada kebudayaan Arab Islam, mendapatkan tantangan yang cukup berat dari epistemologi yang secara inern telah mengakar kuat, sehingga pemekaran dan pengakarannya memerlukan proses panjang dalam sejarah, sebagaimana yang dilakukan oleh al-Kindi dan al-Farabi. Secara metodologis epistemologi *Burhani* berbeda dengan epistemologi *bayani*,

yang menurut proposisi al-farabi, bahwa makna lebih dulu lahir dari kata. Makna didapatkan dengan logika, dan dikomunikasikan dengan kata-kata. Logika berkaitan dengan akal. Dengan demikian logika (*al-mantiq*) lebih dahulu dari tata bahasa (*al-nahwu*), karena tata bahasa bersifat khusus dan sebaliknya logika bersifat umum karena menyangkut akal. dalam hal *Qiyas*, al-Farabi mencoba mendesain *qiyas (silogisme)* pada tataran makna bukan *lafaz*. Ketika logika dihadapkan pada problematika kata dan makna pada tradisi pemikiran Arab, yang didominasi oleh tradisi *Bayani*. pemekaran epistemologi *Burhani* pada wilayah tradisi fikir Arab Islam yang secara inhern telah mengakar kuat tradisi *al-Bayan*, berimplikasi pudarnya fungsi *al-Burhan* yang sesungguhnya. Sebaliknya muncul format baru *al-Burhan* diabdikan ke *al-Bayan (ancilla theologiae)*, di mana logika dijadikan sebagai media pertahanan bagi teologi tertentu

CATATAN AKHIR

- ¹ Muhammad Abed Al-Jabiri, *Al-Khitab al-'Arabi al-Mu'ashir* (beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1994).
- ² Mohammad Abed al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyah, 1991), hlm. 15.
- ³ *Ibid.*, hlm.13. & 37.
- ⁴ *Ibid.*, hlm.61.
- ⁵ Muhammad Abed Al-Jabiri, "Tradisi dan Problem Metodologi" dalam *Post Tradisionalisme Islam*, ed.Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000) hlm.19-21.
- ⁶ Seyyed Hosein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis (Theology, Philosophy and Spirituality)* terj. Suharsono & Jamaluddin MZ (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996) hlm. 3.
- ⁷ Epistemologi berasal dari kata Yunani *episteme* dan *logos*. *Episteme* berarti pengetahuan sedangkan *logos* berarti teori, uraian atau ulasan. Karena berhubungan dengan pengertian filsafat pengetahuan, maka lebih tepat *logos* diterjemahkan dalam arti teori. Jadi epistemologi dapat diartikan sebagai teori tentang pengetahuan, yang dalam bahasa Inggris dipergunakan istilah *theory of knowledge*. Lihat Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: UI-Press, 1983) hlm. 1. Epistemologi adalah cabang filsafat yang secara khusus membahas teori ilmu pengetahuan. Epistemologi, berasal dari bahasa Yunani: *episteme*, yang berarti pengetahuan. Tiga persoalan pokok yang dikaji dalam epistemology adalah: (1) Apakah sumber-sumber pengetahuan itu? Dari manakah pengetahuan yang benar itu datang dan bagaimana kita mengetahuinya?(2) Apakah watak dasar (nature) pengetahuan itu? Apakah ada dunia yang benar-benar diluar pemikiran kita dan kalau ada, apakah kita dapat mengetahuinya? Ini adalah persoalan tentang apa yang kelihatan (appearance) versus hakikatnya (reality). (3) Apakah

pengetahuan kita itu benar? Bagaimana kita dapat membedakan yang benar dari yang salah? Ini adalah soal validitas atau verifikasi. Secara garis besar, ada dua aliran pokok dalam epistemology. Pertama, aliran idealisme atau yang paling populer dengan sebutan rasionalisme, yaitu suatu aliran pemikiran yang menekankan pentingnya peran akal atau ide sebagai sumber pengetahuan. Kedua adalah realisme atau empirisme yang lebih menekankan peran indera sebagai sumber pengetahuan, sekaligus sebagai alat untuk memperoleh ilmu pengetahuan. Sebagai pemikir memasukkan aliran ketiga yaitu intuitionisme yang menekankan peran intuisi di atas indera dan rasio. Pengetahuan mistik (sufisme) dapat dikelompokkan ke dalam aliran ini.⁸ Thomas S. Kuhn misalnya, dengan berpijak pada teori psikologi Gestalt menyatakan bahwa objek yang sama menjadi nampak berbeda bila dilihat dengan cara pandang dunia (Kuhn mengistilahkan dengan paradigma) yang berbeda. Banyak fakta dari sejarah sains membuktikan bahwa lompatan intelektual justru lahir dari perbedaan cara pandang dunia. Thomas S. Kuhn, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains* (Bandung: Remaja Karya Rosda, 1993) hlm. 109 dan seterusnya. Harold H. Titus, dkk. *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasyidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984) hlm. 87-8.

- ⁹ Muhammad 'Abid Al-Jabiri. *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Dar al-Thali'ah, 1984).
- ¹⁰ Muhammad 'Abid Al-Jabiri. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah, 1990).
- ¹¹ Muhammad 'Abid Al-Jabiri. *Al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah, 1990).
- ¹² Menurut Ibn Rusyd bahwa metode yang digunakan untuk pembuktian kebenaran terbagi pada tiga: 1. Metode demonstratif (*al-Burhaniyyah*), 2. Metode Dialektika (*al-Jadaliyyah*) dan 3. Metode Retorika (*Al-Khatabiyyah*). Menurutnya metode Burhani hanya bisa diserap dan dikonsumsi oleh sebagian kecil orang. Ibn Rusyd. Kaitan Filsafat dengan Syari'at (*Fashl al-Maqal fi ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*) (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1930) hlm. 56-57. Murtadha Muttahhari membagi metode pendekatan Islam pada lima metode: *Illuminasionisme* (Shihabuddin Suhrawardi), metode ini merinci antara *hikmah al-Bahsiyyah* yang bertolak pada istidlal dengan *Nadhr* dan *Burhan*, yang dinisbahkan pada Aristoteles, dengan *al-Hukmah al-Isyraqiyyah* yang bertolak dari kasyf dan isyraq, yang dinisbahkan pada Plato. 2. *Paripatetik* (Ibn Sina, Ibn Rusyd, al-Kindi dan al-Farabi), yang mengandalkan deduksi rasional dan demonstrasi. 3. 'Irfan atau sufisme yang meragukan deduksi rasional yang hanya bisa menyingkapkan realitas, tetapi tidak bisa mencapai realitas itu. 4. metode Kalam yang menghasilkan *Mutakallimin*. 5. *Hikmah Muta'aliyyah* merupakan sintesis keempat metode di atas dengan tokohnya Mulla Sadra. Murtadha Muthahhari. *Tema-tema Penting Filsafat Islam* (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1993) hlm. 48.
- ¹³ Istilah *ru'yah* seperti yang digunakan al-Jabiri ada yang mengartikan dengan visi (Inggris: *vision*). Lihat Abd al-Mun'im al-Khuffaini, *al-Mu'jam al-Falsafi*

- (Kairo: Dar al- Sharqiyah, 1990) hlm. 138. Dalam tulisan ini istilah tersebut diartikan sebagai “pandangan dunia”, terjemahan dari world- view (Inggris) dan *weltanschauung* (Jerman). Padanan istilah yang bila dirujuk ke jalan pikiran al – Jabiri agaknya lebih tepat. Lihat Dagober D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Littlefield, Adams and Co. , 1976) hlm.218.
- ¹⁴ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Bunyah* , *op.cit.*. 556.
- ¹⁵ *Ibid.*, hlm.175.
- ¹⁶ *Ibid.*,hlm.179. Bandingan dengan Seyyed Hosein Nasr, *Intelektual Islam, Teologi Filsafat dan Gnosis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1996) hlm . 10
- ¹⁷ Al-Jabiri, *Al-Bunyah*, *op. cit.* , h . 207
- ¹⁸ *Ibid.* hlm. 179.
- ¹⁹ *Ibid.* hlm. 181, 2
- ²⁰ *Ibid.* hlm. 188-90
- ²¹ *Ibid.* hlm. 193
- ²² *Ibid.* hlm. 193-4
- ²³ *Ibid.*
- ²⁴ *Ibid*
- ²⁵ *Ibid.* hlm. 193
- ²⁶ *Ibid.* hlm. 194
- ²⁷ *Ibid.* hlm. 172-3
- ²⁸ *Ibid.* , hlm. 209
- ²⁹ *Ibid.* , hlm. 208-9. Bandingkan dengan analisis komparatif al-Jabiri terhadap konsep akal antara konteks peradaban Barat dan peradaban Arab dalam al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql*, *op.cit*, hlm. 30
- ³⁰ *Ibid.*
- ³¹ *Ibid.* , hlm. 211 ,4
- ³² *Ibid.* , hlm. 211-2
- ³³ *Ibid.* , hlm. 212
- ³⁴ *Ibid.* , hlm. 214
- ³⁵ *Ibid.*
- ³⁶ *Ibid.* , hlm. 222-3. Ada beberapa prinsip dasar sebagai kaidah pokok dalam penalaran. Tiga prinsip dari Aristoteles yaitu principium identitatis, principium contradictionis, dan principium excluci-tertii, dan satu dari leibniz, yaitu principium rationis sufficencis. C A. Van Peursen, *Orientasi di Alam Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1991) hlm. 43. Ungkapan yang agak berbeda terdapat dalam P. Hardono Hadi, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 1994) hlm. 93, 7
- ³⁷ Al-Jabiri, *al-Bunyah*. hlm. 239. hal ini dapat kita bandingkan dengan pernyataan Ernst Cassirer bahwa sebelum hidup dalam dunia ilmiah, manusia sudah hidup dalam dunia objektif. Ilmu mulai dengan tuntutan akan kesederhanaan. Sehingga hampir semua ilmu dimulai dari pandangan mitis terhadap dunia. Ernst Cassirer, *An Essay on Man* (t.t.p: Yale University Press, 1994) hlm. 315-7
- ³⁸ Dalam sejarah pemikiran terbukti banyak ahli metafisika terkenal yng

- berangkat dari latar belakang keilmuan empiris. Pandangan kosmologis Einstein terbentuk setelah ia bergelut dengan fisika murni. Filsafat proses Whitehead terumuskan setelah ia melakukan kajian matematika. Harry Hammersma, *Tokoh-tokoh Filsafat Modern* (Jakarta: Gramedia, 1994)
- ³⁹ Al-Jabiri, *al-Bunyah*. hlm. 240
- ⁴⁰ Al-Jabiri, *Takwin*. hlm. 75-9
- ⁴¹ Al-Jabiri, *al-Bunyah*. hlm. 241
- ⁴² Dalam konteks ini al-Jabiri mengaplikasikan konsep *L' inconscient cognitif* dalam teori psikologi perkembangan dari Jean Piaget untuk menh analisis proses perkembangan peradaban. Al-Jabiri, *Takwin*. , hlm. 37-48
- ⁴³ *Ibid.* , hlm. 37-48
- ⁴⁴ Al-Jabiri, *al-Bunyah*. hlm. 241-2
- ⁴⁵ *Ibid.* hlm. 243
- ⁴⁶ *Ibid.*
- ⁴⁷ *Ibid.*
- ⁴⁸ *Ibid.* hlm. 244
- ⁴⁹ *Bandingkan dengan fungsi term tengah dalam silogisme. Term-term ashl-far'illah dalam fiqih, Syaahid-ghaaib-daliil dalam kalam, dan musyabbah-musyabbahi bih-wajh asy-syibh dalam balaghah, menurut al-Jabiri pada dasarnya identik baik struktur maupun mekanismenya.* *Ibid.* , hlm. 245-6
- ⁵⁰ *Ibid.* hlm. 247
- ⁵¹ *Ibid.*
- ⁵² *Ibid.* hlm. 247-8
- ⁵³ *Ibid.*
- ⁵⁴ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah, op.cit.*, hlm. 251
- ⁵⁵ Reynold A. Nicholson, *Tasawuf Mengungkap Cinta Illahiah*, terj. A. Nashir Budiman (Jakarta: C.V. Rajawali, 1987) hlm. 68
- ⁵⁶ Ali ibn "utsman al-Hujwiri. *Kasyful Mahjub*, terj. Suwardo Muthary dan Abdul Hadi W.H. (Bandung: Mizan, 1992) hlm. 249
- ⁵⁷ Al-jabiri. *Bunyah*. , hlm. 251-2
- ⁵⁸ *Ibid.* , hlm.252
- ⁵⁹ Jamblichus (270-330 M), adalah filosof keturunan Syria yang beraliran Neo-Platonis. Ia banyak mengomentari teologi Hellenistik Barat dan teologi Timur, serta mentransformasi ajaran-ajaran Plotinus ke dalam teologi dogmatis dari aliran panteistik-metafisik. Lihat: Dagobert D. Runes. *Dictionary, op.cit.*, hlm. 152
- ⁶⁰ Al-Jabiri. *Bunyah*. , hlm. 252
- ⁶¹ *Ibid.* , hlm. 253
- ⁶² *Ibid.* , hlm. 253-4
- ⁶³ Abu al-Wafa al-Taftazani. *Sufi dari Zaman ke Zaman* (Bandung: Pustaka, 1985) hlm. 171
- ⁶⁴ *Ibid.* ,
- ⁶⁵ Simuh. *Tasawuf dan Perkembangan dalam Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996) hlm. 41

- ⁶⁶ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973) hlm.77
- ⁶⁷ Al-Taftazani. *Sufi.* , hlm. 171
- ⁶⁸ *Ibid.* , hlm. 172
- ⁶⁹ Amatullah Armstrong. *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S.Nashrullah dan Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 1996) hlm. 137
- ⁷⁰ Simuh. *Tasawuf.* , hlm. 125
- ⁷¹ *Ibid.* , hlm. 126
- ⁷² *Ibid.*
- ⁷³ Al-Jabiri, *Bunyah.*, hlm. 378.
- ⁷⁴ *Ibid.*, p. 383.
- ⁷⁵ Lihat M. Sa'id Syaikh. Kamus Filsafat Islam (A Dictionary of Muslim Philosophy) Terj. Machnun Husein (Jakarta: Rajawali, 1991) p. 35-6. Al-Burhan di bagi pada tujuh macam: 1. *al-Burhan al-Inni*, 2. *al-Burhan al-Tatbiqi*, 3. *al-Burhan al-Khatabi*, 4. *al-Burhan al-Siddiqin*, 5. *al-Burhan al-Limi*, 6. *al-Burhan al-Qati* dan 7. *al-Burhan al-Mutlaq*.
- ⁷⁶ *Ibid.*, p. 387.
- ⁷⁷ Rosenthal & P. Yudin. *A Dictionary of Philosophy (Al-Mausu'ah al-Falsafiyah)* terj. Samir Karam (Beirut: Dar al-Tholi'ah li al Thiba'ah wa al-Nashr, 1987) p. 63.
- ⁷⁸ Abdul Mun'im al-Hanafi, *Al-Mu'jam al-falsafi, Arabi, Injilisi, Faransi, al-Mani wa Latini* (Kairo: Dar Syarqiyyah, 1990) p. 43.
- ⁷⁹ Al-Jabiri. *Bunyah al'Aql al'Arabi. Op.cit.*, p. 383.
- ⁸⁰ *Ibid.* Aristoteles menyebut metode ini dengan analisis (*al-Tahlil*) dan tidak menggunakan istilah al-Mantiq. Logika (*al-mantiq*) merupakan bagian dari *sylogisme (al-qiyas al-jami')*. Silogisme tidak berarti harus Burhan, karena burhan adalah silogisme ilmiah yang dapat melahirkan ilmu, sebagaimana Aristoteles sebutkan:” Burhan itu silogisme, tetapi tidak setiap silogisme adalah burhan. Ada tiga syarat silogisme ilmiah: Ilmu adalah pengetahuan sebab (*cause*), 2. tertibnya hubungan antara 'illah dan ma'lul (antara had ausat dan kesimpulan) dan 3. keharusan adanya kesimpulan. Persyaratan kedua yang pertama berkaitan dengan silogisme biasa sementara syarat ketiga menunjukkan metode burhan yang khusus yang membedakan dari yang lainnya.
- ⁸¹ Al-Jabiri. *Bunyah.*, op.cit., p. 416.
- ⁸² *Ibid.*
- ⁸³ *Ibid.*, 418.
- ⁸⁴ *Ibid.*, p. 427.
- ⁸⁵ *Ibid.*, p. 429. Misalnya dalam mengkritik para ahli nahwu Arab tentang konsep huruf dalam bahasa Arab, Al-Farabi membandingkan dengan konsep huruf dalam bahasa Yunani. Para ahli bahasa Yunani membagi huruf berdasarkan peran dan fungsinya dalam kalimat kepada *al-wasilah*, *al-wasitah*, *al-hawasyi* dan *ar-rawabit*. Sementara yang dilakukan ahli nahwu Arab hanyalah menjelaskan makna msing-masing huruf. Al-Farabi mengakui bahwa *Kitab al-Alfaz* baru merupakan pengantar logika.

- ⁸⁶ Diakui bahwa al-Farabi seorang ahli logika yang amat tajam, yang telah memberi komentar terhadap semua logika Aristoteles. Ia juga menyusun *fi Ihsa' al-'Ulim (On the Enumeration of the Science)*, yang mengklasifikasikan, mengkategorikan dan meninggalkan pengaruh yang sangat besar dalam pemikiran filsafat Islam lebih lanjut. Di Barat, karya ini dikenal dengan *De Scientis*. Al-Farabi dalam kenyataannya menjadi terkenal sebagai guru kedua (*al-Mu'allim al-Sani*), bukan karena ia mengajar filsafat atau sains, tetapi ia adalah yang pertama menyebutkan dan menggambarkan sains secara jelas dalam konteksnya dengan peradaban Islam, seperti Aristoteles. Guru pertama bagi ilmu-ilmu Yunani. Nasr. *Intelektual...*, op.cit., p. 36. Gelar guru (*mu'allim*) yang juga digunakan belakangan oleh Thomas Aquinas dan para skolastik yang lain, asal mulanya tidak dari Yunani. Istilah itu berasal dari Islam dan mengacu pada konteks ini untuk menegaskan dan mengklasifikasikan sains-sains tersebut. Lihat nasr. "Why wa al-Farabi called the Second Teacher?" Terj. M. Amin Razavi, *Islamic Culture* 59/4 (1985), p. 357-64.
- ⁸⁷ Al-Jabiri. *Bunyah*, Op.cit., p. 432.
- ⁸⁸ M. Sa'id Syaikh. *Kamus Filsafat...*, p.125.
- ⁸⁹ Al-Jabiri, *Bunyah*. Op.cit.,p. 343
- ⁹⁰ *Ibid.*, p. 434.
- ⁹¹ Lihat Amin Abdullah. *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?* (Yogya: Pustaka Pelajar, 1996) hlm. 231.
- ⁹² Sebagaimana dikutip M. Amin Abdullah dalam *Falsafah Kalam*, dengan merujuk pada Abdul Halim Mahmud. *Qadiyyah al-Tasawwuf: al-Munqid min al-Dalal* (Dar al-Ma'arif, 1988) hlm. 338-40. Montgomery Watt. *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh at the University Press, 1962) p. 118. Al-Jabiri. *Bunyah...op.cit.*, hlm. 136.
- ⁹³ *Ibid.*, hlm. 477.
- ⁹⁴ Silogisme sebagai teori hasil penemuan Aristoteles yang murni dan terbesar. Aristoteles tidak menggunakan silogisme semata-mata untuk menyusun argumentasi-argumentasi bagi suatu perdebatan, tetapi terutama sebagai metode dasar bagi pengembangan suatu bidang ilmu pengetahuan. Lihat Jan Hendrik rapar. *Pengantar Filsafat* (Yogya: Kanisius, 1986) hlm. 104.
- ⁹⁵ Fungsi filsafat pasca Aristoteles menjadi ajaran praktis, bahkan kemudian mistis, sebagaimana diajarkan Stoa dan Epicurus, dan kemudian Plotinus. Bersamaan dengan mulai pudarnya kekuasaan Romawi, kesemuanya itu merupakan isyarat akan datangnya tahapan baru, yaitu filsafat yang harus mengabdikan kepada agama (teologi). *Ancilla Theologiae* ! filsuf besar pada saat itu yaitu Augustinus dan Thomas Aquinas telah memberi ciri khas pada filsafat abad tengah. Filsafat Yunani yang sekuler telah dicairkan dari antinominya dengan doktrin gerejani. Filsafat menjadi bercorak teologik. Biara tidak saja menjadi pusat kegiatan agama, akan tetapi juga menjadi pusat kegiatan intelektual. Koento Wibisono, *Ilmu Pengetahuan* (Yogya: UGM, 1995) hlm. 2. Lihat Harun Hadiwijoyo. *Sari Sejarah Filsafat Barat I* (Yogya: Kanisius, 1994) hlm. 89-99. terlihat model pencampuran filsafat dengan teologi pada

avecinnaisme. Ibn Khaldun menyatakan, bahwa ilmu kalam telah menjadi pengganti filsafat, teologi menjadi kalam teologis yang dilegalisasi dengan falsafah kalam Sinawiiyah. Pada kasus Ibn Sina yanitu pencampuran filsafat dengan teologi. Al-Jabiri. *Bunyah...*, op.cit., hlm. 480.

- ⁹⁶ Thomas S. Kuhn misalnya, dengan berpijak pada teori psikologi Gestalt menyatakan bahwa objek yang sama menjadi nampak berbeda bila dilihat dengan cara pandang dunia (Kuhn mengistilahkan dengan paradigma) yang berbeda. Banyak fakta dari sejarah sains membuktikan bahwa lompatan intelektual justru lahir dari perbedaan cara pandang dunia. Thomas S. Kuhn, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains* (Bandung: Remaja Karya Rosda, 1993) hlm. 109 dan seterusnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, 1996. *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?* Yogya: Pustaka Pelajar.
- Amin, Miska Muhammad. 1983., *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* Jakarta: UI-Press.
- Armstrong, Amatullah. 1996. *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S.Nashrullah dan Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan.
- Cassirer, Ernst. 1994. *An Essay on Man*. Connecticut: Yale University Press.
- Hadiwijoyo, Harun. 1994. *Sari Sejarah Filsafat Barat I*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hadi, P. Hardono. 1994. *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hammersma, Harry. 1994. *Tokoh-tokoh Filsafat Modern*. Jakarta: Gramedia.
- Hanafi al-, Abdul Mun'im. 1990. *Al-Mu'jam al-Falsafi, Arabi, Injilisi, Faransi, al-Mani wa Latini*. Kairo: Dar Syarqiyyah.
- Hujwiri al-, Ali ibn 'Utsman. 1992. *Kasyful Mahjub*, terj. Suwardo Muthary dan Abdul Hadi W.H. Bandung: Mizan.
- Hunnex, Milton D., 1986. *Chronological Philosophies and philosopher*. Michigan: Zondervn Publishing House
- Ibn Rusyd. 1930. Kaitan Filsafat dengan Syari'at (*Fashl al-Maqal fi ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*). Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Jabiri al-, Muhammad Abed. 1994. *Al-Khitab al-'Arabi al-Mu'ashir*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah.
- . 1991. *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah.
- . 2000. Muhammad Abed Al-Jabiri, "Tradisi dan Problem Metodologi" dalam *Post Tradisionalisme Islam*, ed. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS.
- . 1984. *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Dar al-Thali'ah
- . 1990. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah.
- . 1990. *Al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah.
- . 1990. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah.
- Khuffaini al-, Abd al-Mun'im, *al-Mu'jam al-Falsafi*. Kairo: Dar al-Sharqiyyah.
- Kuhn, Thomas S. 1993. *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*. Bandung: Remaja

- Karya Rosda.
- Mahmud, Abdul Halim. 1988. *Qadiyyah al-Tasawwuf: al-Munqid min al-Dalal*. Dar al-Ma'arif
- Muthahhari, Murtadha. 1993. *Tema-tema Penting Filsafat Islam*. Bandung: Yayasan Muthahhari.
- Nasr, Seyyed Hosein. 1996. *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis (Theology, Philosophy and Spirituality)* terj. Suharsono & Jamaluddin MZ. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- . 1985. "Why wa al-Farabi called the Second Teacher?". Terj. M. Amin Razavi, *Islamic Culture* 59/4.
- Nasution, Harun. 1973. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nicholson, Reynold A. 1987. *Tasawuf Menguak Cinta Illahiah*, terj. A. Nashir Budiman. Jakarta: C.V. Rajawali.
- Peursen, C A. Van. 1991. *Orientasi di Alam Filsafat*. Jakarta: Gramedia.
- Runes, Dagober D. 1976. *Dictionary of Philosophy*. New Jersey: Littlefield, Adams and Co.
- Simuh. 1996. *Tasawuf dan Perkembangan dalam Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Taftazani al-, Abu al-Wafa. 1985. *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Bandung: Pustaka.
- Rapar, Jan Hendrik. 1986. *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Rosenthal & P. Yudin. 1987. *A Dictionary of Philosophy (Al-Mausu'ah al-Falsafiyah)* terj. Samir Karam. Beirut: Dar al-Tholi'ah li al Thiba'ah wa al-Nashr.
- Syaikh, M. Sa'id, 1991. *Kamus Filsafat Islam (A Dictionary of Muslim Philosophy)* Terj. Machnun Husein. Jakarta: Rajawali.
- Titus, Harold H. dkk. 1984. *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. H.M.Rasyidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Watt, Montgomery. 1962. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wibisono, Koento. 1995. *Ilmu Pengetahuan*. Yogya: Gadjah Mada University Press.