

# ANTARA FILSAFAT DAN *KALĀM*\* Sebuah Kesalahfahaman Paradigmatik

Shofiyullah Mz

## Abstract

The emerging phenomenon of religiosity force us to make a re-evaluation without neglecting our keen analysis. Recent religious discourse tends more on the repetition of some old discourses using “new clothes” and gives only little constructive-substantive information. It is understandable, therefore, that the jargons of “majority-minority”, “*minna-minhum*”, “you-we,” “right –wrong”, are still widely believed as the manifestation of the level of someone’s adherence to their religions. This condition seems to be valid for all religions, including Islam.

In Islam, *kalām* and philosophy are the two important sources which have great access especially in constructing the mode of thought embodied in the daily activities of the *ummah*. The emergence of some sects in Islam including *Shī’ah*, *Mu’tazilah*, *Jabariah* and *Sunni* as well as the easy judgment given each other by, and for, the philosophers and theologians as the unbelievers clearly show how was the political conflict of that time. This interest was then neatly covered by the “religious robe” which, in turn, leaved an unpleasant attitude for the next generations. Thus the research on Islam becomes closed and is no longer opened. It would be more ironic when one realizes that historical interpretations of the Qur’an and the *Hadīth* are believed as the facts themselves which are free from mistakes.

In respons to this phenomenon, there emerges a new critical thought which tries to be neutral in understanding some aspects of these products of thought. The type of the relationship applied is a synthesis of the parallel and linear one, that is a circular relationship between the doctrinal, theological, historical-empirical and critical-philosophical. This alternative is, so far, considered as the most appropriate one although it does not escape some problems. To mention but few are the *apriori* attitude and the intellectual arrogance which might blur the problems. This article is aimed as another alternative to deal with the problems.

---

## ملخص

ظهور الظاهرة الدينية حاليا دفعتنا إلى إعادة التقييم دون إهمال تحليلنا الشديد. اتجهت المحادثة الدينية الحديثة إلى تكرار بعض المحادثة القديمة 'بثوب جديد'. وما أعطتنا هذه المحادثة إلا قليلا من المعلومات الأساسية - البنائية. وجدير بالذكر أن الرطانة 'الأقلية - الأغلبية'، 'منا - منهم'، 'أنت - نحن'، 'الصواب - الخطأ'، لا تزال تعتقد مظهرا من مستوى التصاق الشخص لدينه، وتلك الأحوال سارت مفعولا لجميع الأديان.

كان الكلام والفلسفة كلاهما مصدر هام في الإسلام ووسيلة الوصول خصوصا في استنتاج شكل الفكرة المنتظم في نشاطات الأمة اليومية. ظهور الفرق في الإسلام كالشيعة - المعتزلة - الجبرية - أهل السنة - الفيلسوف - واللاهوتى يحكم بعضها بعضا بالكفر. هذه الحقيقة أظهرت واضحة كيف يكون النزاع السياسى فى حين.

هذا التثويق غطى بدقة واختفى وراء 'ثوب دينى'، وترك أمامه موقفا بغیضا لأجيال مستقبل. والأثر من ذلك أصبح البحث فى الإسلام مغلقا. كلما فهم المرء أن تفسيرا تاريخيا من القرآن والحديث يعتقد مقدسا غير قابل للتغيير فيزداد ساخرا لتشجيع الفكرة السديدة.

استجابة من الظاهرة - بدت الفكرة الانتقادية التى تحاول متعادلا فى تفاهم بعض الجوانب من منتجات الفكرة. تطبيق نمط العلاقة يصير تركيبا متوازيا وطوليا. وأصبحت العلاقة غير مباشر بين مذهب لاهوتى - تاريخى - تجريبى - انتقادى - وفلسفى.

هذا الخيار - اعتبر أساسا مناسباً على الرغم من أنه لا ينجو من المشاكل، وعلما أن موقفا نظريا غير واقعى وتكبيرا فكريا يتمكّنان من تلطيخ المسائل. وهذه الفقرة تهدف خيارا آخر لسدّ المشاكل.

## A. Iftitah

Pergolakan pemikiran umat Islam secara akseleratif dalam perkembangan kesejarahannya sarat dengan perubahan konjungtur sosial-politis, yang pada perkembangan selanjutnya berpengaruh luas dalam penentuan kebijakan ideologi, teologi, sistem makna, tradisi dan wacana keberagaman yang kesemuanya bertumpu pada sumber skriptual yang sama, yakni *al-Qur'an* dan *al-Hadīth*. Namun tidak dapat dibantah bahwa munculnya sejumlah sekte dalam Islam, seperti *Syi'ah*, *Mu'tazilah*, *Jabariah* dan *Ahlussunnah wa al-Jama'ah* adalah akibat dari konflik politis ini.

Pergulatan pemikiran yang muncul akibat konflik politik ini, sesungguhnya menciptakan situasi sosial yang tidak kondusif bagi perkembangan pemikiran itu sendiri. Pada satu sisi, umat Islam masih menganalkan figur otoritatif, yakni Muhammad saw., yang telah memberikan interpretasi final terhadap teks *al-Qur'an*, sehingga seluruh problem sosial yang berkaitan dengan kontekstualisasi ajaran dikembalikan kepada beliau, Muhammad saw. Pada sisi yang lain, kondisi sosial-politis umat Islam periode pertama tampak menjadi *anomali* dan *mengalami disorientasi*- ketika harus mencari dasar pijakan -yang berfungsi untuk menjustifikasi kepentingan dan tindakan kelompoknya. Sementara itu, di luar wilayah konflik-politis ini, kekuatan politik negara menjadi faktor *determinan*<sup>1</sup> disamping persoalan fanatisme kesukuan (*'aşabiah*)<sup>2</sup> yang juga turut mempertegang arus pergumulan wacana pemikiran secara diametral.

Konflik yang terjadi antara kalangan teolog skolastik dan kalangan filosof dalam goretan sejarah pemikiran umat Islam, tidak saja 'berkecamuk' dalam bingkai untuk memperkaya dan mempertajam daya kritis umat akan konsep keberagaman dan tuntutan untuk senantiasa mense-laraskan antara teks yang sudah berhenti (*al-Qur'an* dan *al-Hadīth*) dengan konteks kesejarahan yang terus saja berjalan, namun sudah mengarah pada kondisi yang betul-betul tidak sehat dalam perspektif keilmuan dan juga keberagaman. Masing-masing golongan sudah "menetapkan" satu kesimpulan dan menutup rapat-rapat --dengan berbagai cara-- munculnya pola berfikir lain untuk menghasilkan kesimpulan baru yang mungkin lebih baik bagi kondisi keberagaman yang semakin mengarah pada keju-mudan itu. Lebih jauh lagi bukan pada sekedar klaim bahwa kelompoknya "benar", tapi sudah mengarah pada menyerang kelompok lain seperti munculnya tuduhan bahwa al-Ghazālī "dianggap" telah menyembelih *ayam bertelur emas*<sup>3</sup> atau al-Fārābī dan Ibn Sīnā dihukum *musyrik* karena "dianggap" telah menyekutukan *Khāliq* dengan *makhluq*nya.

Implikasi logis dari kondisi keberagaman yang demikian adalah munculnya rasa *a priori* yang berlebihan terhadap kelompok lain pada satu sisi, sementara pada sisi yang lain ajaran agama sudah kehilangan daya fleksibelnya atau *yaduru ma'a 'illatihi wujudan wa 'adaman*, sehingga tidak lagi bersifat universal dan inklusif dengan perbedaan zaman dan tempat (*laisa bi ṣālihun 'alā kulli zamanin wa makanin*) karena sudah dianggap final dan "sakral".

Berangkat dari preposisi yang demikian, makalah ini mencoba untuk memperbincangkan kembali wacana tersebut untuk kemudian dicarikan jalan keluarnya. Jadi, menurut hemat penulis, ada dua persoalan mendasar yang diemban oleh makalah ini, yaitu *mengapa* konflik itu terjadi dan *bagaimana* seharusnya yang dikerjakan untuk keluar dari kemelut itu dalam perspektif rasional-etis.

## B. Kalam dan Filsafat dalam Lintasan Sejarah

Secara *historis-kronologis*, timbulnya kalam (teologi skolastik) sebenarnya sudah dimulai dengan munculnya *Khawarij*<sup>4</sup> pada masa kekhalifahan 'Ali ra. Persoalan politik yang kemudian berubah menjadi persoalan teologi adalah penyebab munculnya golongan ini. Adapun isu sentralnya adalah status orang yang melakukan dosa besar (*murtakib al-kabair*) dan boleh tidak patuh pada khalifah (*imām*) yang dianggap zalim atau khianat.<sup>5</sup>

Di balik itu semua, sebenarnya ada imbas positif yang muncul dan kondisi tersebut, yaitu timbulnya rangsangan berfikir (*stimulus of thought*) dalam diri umat Islam untuk semakin kritis mempertanyakan tentang keberagamaannya.<sup>6</sup> Dari sini muncul persoalan: "Siapakah orang Muslim dan siapakah orang kafir itu? Siapakah orang yang akan selamat dan siapa yang celaka?"<sup>7</sup> Persoalan-persoalan semacam ini kemudian semakin hangat diperbincangkan di kalangan ulama, ditambah dengan masuknya pengaruh pemikiran filsafat Yunani, Hellenisme dan juga pengaruh-pengaruh mistik Persia.<sup>8</sup>

Seperti *Khawarij* yang pemunculannya berlatar politis kemudian bergulir menjadi teologis, demikian pula halnya dengan *Murji'ah*. Berbeda dengan *Khawarij* yang dengan kritis memunculkan persoalan-persoalan yang bernada negatif (*stereotype*) terhadap kekuasaan, maka *Murji'ah* lebih berideologi pada kekuasaan dengan 'menanggukhkan' semuanya hingga nanti di akhirat, dan pembunuhan yang telah dilakukan oleh khalifah Umayyah mereka anggap sudah ditaqdirkan oleh Tuhan.<sup>9</sup>

Ajaran *Murji'ah* ini kemudian mendapatkan tantangan keras dari sekelompok umat Islam Irak yang dipelopori oleh Ma'bad al-Jūhani al-Bisrī (w. 79/699), Ghailan al-Dimasyqī (w. 125/743) dan lain-lain yang kemudian kelompok ini masyhur dengan sebutan *Qadariyah*. Suatu faham yang mengajarkan bahwa segala perbuatan manusia, apakah itu baik atau buruk akan dibalas oleh Allah secara "proporsional", karena manusia bertanggungjawab sepenuhnya terhadap apa yang telah ia kerjakan. Sesat hukumnya bagi orang yang mengajarkan bahwa amal perbuatan dan nasib manusia bergantung pada *qadar* Allah.<sup>10</sup>

Karena ajarannya yang demikian, maka kelompok tersebut didakwa telah menyebabkan timbulnya instabilitas keamanan dan merebahkan umat serta dituduh telah menghina lembaga kekhalifahan, sehingga ajaran ini telah melanggar "SARA dan subversif", dan pada tahun 80/690 Ma'bad beserta teman-temannya diringkus oleh khalifah Abd. Malik bin Marwan dan sebagai tokoh intelektualnya Ma'bad dan Ghailan divonis dengan hukuman mati. Akibatnya, pengaruh dari ajaran ini menjadi lenyap.<sup>11</sup>

Sebenarnya dalam waktu yang bersamaan, di Khurasan (Persia), muncul mazhab *Jabariah* yang dipelopori oleh al-Jahm bin Ṣafwan.<sup>12</sup> Faham ini sebagai antitesa dari ajaran *Qadariyah*, yaitu fatalisme (*predistination*).<sup>13</sup>

Berbeda dengan *Khawarij* dan *Murji'ah*, kaum *Mu'tazilah*<sup>14</sup> yang muncul belakangan dan dipelopori oleh Washil bin 'Atha' (w. 748) ini mendapat julukan "kaum rasionalis Islam". Julukan ini muncul disebabkan unsur penalaran (rasio) lebih ditekankan atau diutamakan dalam membahas setiap persoalan, dan persoalan-persoalan teologi yang dibawanya lebih mendalam serta bersifat filosofis dibanding kedua golongan tersebut.<sup>15</sup> Pemunculan *Mu'tazilah* itu sendiri, sebenarnya merupakan reaksi terhadap faham-faham teologi yang diajarkan oleh kedua golongan itu.<sup>16</sup>

Sekalipun pada awalnya *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* (Aswaja) bukan nama suatu mazhab, karena semua umat Islam secara 'otomatis' dianggap sebagai *Ahl al-Sunnah*, namun dengan munculnya *Mu'tazilah* yang dinilai masih meragukan *sunnah* Nabi dan menganggap al-Qur'an sebagai *makhlūq* maka muncullah reaksi di kalangan umat Islam yang ingin menegakkan kembali *sunnah* Nabi. Ledakan reaksi semakin tak terbendung setelah khalifah al-Mutawakkil membatalkan *Mu'tazilah* sebagai mazhab resmi negara (*state religion*) pada tahun 848 M. Dengan demikian pelaksanaan *mihnah* yang diterapkan pada masa khalifah al-Ma'mun dan

membawa banyak korban itu berakhir. Semenjak itu pengaruh *Mu'tazilah* semakin susut, dan ia menjadi minoritas dalam masyarakat.<sup>17</sup>

Dalam wacana teologi, yang dimaksud dengan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* itu adalah aliran *Asy'ariah* yang dipimpin oleh Abū al-Hasan 'Alī bin Ismā'il al-Asy'ari (w. 935) dan aliran *Maturidiah* yang dipelopori oleh Abu Mansur Muhammad bin Mahmud al-Maturīdi (w. 944 M).<sup>18</sup> Mazhab ini hingga kini masih populer, terutama di Indonesia.

Dari penjelasan di atas, dapat ditangkap bahwa sebenarnya filsafat sudah dipergunakan oleh umat Islam terutama kalangan teolog (*mutakallimīn*) dalam membela serangan dari dunia luar (Islam) dan dalam membahas persoalan-persoalan yang muncul dari kalangan umat Islam sendiri. *Mu'tazilah* dalam hal ini mempunyai peran yang cukup besar bagi upaya mensosialisasikan filsafat ke dalam diskursus-diskursus keagamaan yang muncul saat itu, seperti persoalan kebebasan berkehendak (*free will*, ikhtiar) dan takdir (*qadar*).

*Mu'tazilah* dengan teologi rasionalnya,<sup>19</sup> berusaha memadukan ketegangan antara iman (*faith*) dan akal (*reason*) yang terjadi saat itu. Ia mengadopsi konsep atau logika berfikir Yunani dengan tanpa harus mengikatkan diri pada suatu sistem dan ajaran tertentu dari filsafat Yunani. Oleh karenanya, *Mu'tazilah* dianggap sebagai peletak dasar disiplin teologi-spekulatif atau teologi-filsafat, bahkan oleh Ismā'il R. al-Fārūqī dikatakan sebagai: "*they are not Islamic philosophers but philosophers of Islam*".<sup>20</sup>

Sudah menjadi watak dasar dari filsafat, bahwa ia terkesan 'liar', sehingga "bebas" mempertanyakan kembali pandangan-pandangan konvensional yang dianut oleh masyarakat awam. Faktor terakhir inilah nampaknya yang masih sulit diterima kehadirannya oleh mayoritas masyarakat (awam) pada saat itu dan sekaligus merupakan tugas terberat bagi filsafat untuk tetap terus mencoba *merajut benang putus* antara akal dan iman.

Usaha untuk itu tetap saja dilakukan dan dilanjutkan oleh kalangan filosof Muslim, seperti Abū Ya'qūb bin Ishāq al-Kindī (w. 873), Abū Bakar Muhammad bin Zakaria al-Rāzī (w. 925), Abū Nasr Muhammad al-Fārābī (w. 950), Abū 'Alī Husein bin Abdilah bin Sīnā (w. 1037), Abū Ḥamid Muhammad al-Ghazālī (w. 1111), Abū Wālid Muhammad bin Rusyid (w. 1198) dan para filosof Muslim lainnya. Mereka semua mendemi tegaknya agama ini sesuai dengan yang dikehendaki oleh hukum Islam.

Filsafat bagi al-Kindī adalah membicarakan Yang *Haq* (*al-bahtsu 'an al-ḥaq*), sedang agama bertujuan menerangkan apa yang baik dan yang buruk. Oleh sebab itu, baik agama ataupun filsafat tidak bertentangan. Dengan konsep *al-Ḥaq al-Awwalnya*, al-Kindī melakukan pemurnian tauhid. Melalui konsep ini, al-Kindī membawa pada kepercayaan bahwa Allah adalah tanpa hakekat, dan tidak punya sifat dalam jenis (*al-jins*) serta dalam diferensiasi (*al-fasl*). Al-Kindī, seperti halnya *Mu'tazilah*, tidak percaya akan adanya sifat-sifat Tuhan, karena menurutnya yang ada hanya Zat Tuhan. Inilah yang dimaksud pemurnian konsep tauhid secara filosofis yang dilakukan oleh al-Kindī.<sup>21</sup>

Konsep pemurnian tauhid ini melahirkan filsafat emanasi (*al-faid*)nya al-Fārābī. Dalam filsafat emanasinya al-Fārābī mencoba menjelaskan bagaimana yang banyak bisa timbul dari Yang Satu. Tujuan dari filsafat ini adalah untuk mempertahankan ke-Maha Esaan Allah.<sup>22</sup> Rintisan al-Fārābī ini kemudian dilanjutkan oleh Ibn Sīnā melalui tradisi Plotinian dan oleh Ibn Rusyd melalui tradisi Aristotelian.

Ibn Sīnā, sebagaimana al-Fārābī, menegakkan kembali bangunan Neo-Platonisme di atas dasar kosmologi Aristoteles-Ptolomaeus, yang dalam bangunan teoritis ini, digabungkanlah konsep pembagian alam wujud menurut faham emanasi.

Sementara itu Ibn Rusyd melalui *Tahāfut al-Tahāfut*nya semakin membuktikan bahwa dia adalah seorang Aristotelian murni. Sebagaimana Aristoteles, ia mendefinisikan metafisika sebagai pengetahuan tentang wujud. Di sana ia membuktikan bahwa al-Ghazālī mempunyai pemahaman yang salah mengenai Aristotelianisme, dan kritik-kritiknya terhadap para filosof, yaitu al-Fārābī dan Ibn Sīnā, sebenarnya tidak mendasar. Ibn Rusyd mengatakan bahwa metafisika yang dikemukakan oleh al-Fārābī dan Ibn Sīnā itu bersifat Neo-Platonik, karena itulah filsafatnya merupakan usaha pembersihan dari gagasan-gagasan Neo-Platonisme. Dalam konteks inilah ia kemudian masyhur sebagai komentator Aristoteles, karena komentarnya atas *Metaphysics*.<sup>23</sup> Usaha Ibn Rusyd memberi pengertian tentang otentisitas Aristotelianisme ini, menjadikannya sebagai pelopor "kesatuan filsafat umat manusia" yang selanjutnya akan diteruskan oleh para filosof Kristiani Abad Pertengahan.<sup>24</sup>

### C. Perbedaan Paradigma

Dari deskripsi di atas, mulai dari *Khawarij* hingga *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, nampak jelas adanya ketegangan antara akal dan iman.

Masalah ini bisa muncul karena pada dasarnya ada perbedaan paradigma<sup>25</sup> yang dipergunakan oleh masing-masing, teolog dan filosof.

Paradigma berfikir filsafat (Yunani) yang  *sintesis, kontinyu dan analogis* akan sulit -- untuk tidak mengatakan tidak akan-- bertemu dengan paradigma berfikir  *bayani* (dialektis) Arab yang bersifat  *dualistis, diskontinyu dan dialogis*.

Sebagaimana yang diinformasikan oleh al-Jabiri, bahwa paradigma berfikir  *bayani* itu sudah ada semenjak Islam masa awal dan itu merupakan tipologi pemikiran Arab, namun pada masa itu belum merupakan suatu disiplin keilmuan, hanya sebatas usaha penyebaran tradisi  *bayani*. Imam al-Syāfi'i (w. 204) dianggap sebagai *awwalu wa-dī 'in liqawānin tafsir al-khitobi al-bayāni* yang kemudian disempurnakan oleh al-Jāhiz (w. 255), dan lebih disistimatisir oleh Ibn. Wabb.<sup>26</sup>

Ciri khas dari pemikiran  *bayāni* ini adalah bersifat dialektik antara dua wujud pengetahuan yang mutlak berbeda, tetapi saling berkaitan, seperti  *ushul-furu', Khaliq - makhluk, mu'min-kafir, lafaz - ma'na, ma'ruf-munkar* dsb. Karena polanya yang demikian, maka merupakan sesuatu yang tak terfikirkan ( *unthinkable, I pensee*, versi Arkoun) bila dari kedua pola itu bisa dicari  *sintesanya* sebagaimana pola berfikir filsafat ( *burhāni*, demonstratif).

Dalam konteks ini, bisa difahami  *mengapa* sampai terjadi polemik antara seorang filosof Abu Biṣr Matta' (w. 940) dengan seorang teolog Muslim Abū Sa'id al-Sirafi (w. 979).<sup>27</sup> sebuah polemik yang terfokus pada persoalan fungsi logika dan bahasa. Matta' dengan argumennya hendak mengatakan bahwa filsafat Yunani itu bersifat  *netral*, dan karena itu "universal". Fungsi logika hanyalah sebagai  *alat*, tidak lebih, tidak kurang. Sementara al Sirāfi justru mempersoalkan asumsi kenetralan logika tersebut. Baginya, setiap bahasa itu adalah lebih sebagai refleksi dari kebiasaan yang dipakai masyarakat secara konvensional dari pada bersifat ilmiah. Oleh sebab itu, logika Yunani hanya cocok bagi bahasa Yunani, bukan bahasa Arab. Begitu pula halnya dengan  *kalām*, yang diungkapkan dalam bahasa Arab, hanya mungkin diutarakan dengan cara  *jadalli (bayāni)*. Pemaksaan menggunakan cara berfikir  *burhāni* dengan logika Aristoteles hanya akan merusak maksud  *kalām*.

Dengan demikian bisa dimaklumi bahwa penyebab konflik yang terjadi di antara kalangan teolog skolastik dengan filosof bertitik tolak dari perbedaan paradigma yang dipergunakan. Kalangan teolog lahir dari suatu kondisi yang memaksanya berposisi  *defensif* menghadapi gempuran akidah dari luar, sehingga pendekatan yang dipergunakan adalah  *rasional-*

*monistik-spekulatif*, sementara kalangan filosof berangkat dari keinginan untuk melakukan gerakan pemurnian tauhid dengan mengadopsi filsafat sebagai paradigmanya, sehingga pendekatan yang dipergunakan *rasional-pluralistik-spekulatif*. Pola berfikir teolog bersifat dialektis, sementara pola berfikir filsafat bersifat demonstratif. Teolog menjadikan *al-Qur'ān* dan *al-Hadīth* sebagai titik pusat dari keilmuannya, sementara filosof menjadikan filsafat Yunani sebagai dasar konstruksi teoritisnya dengan tujuan untuk melegitimasi iman pada *al-Qur'ān*.

Perbedaan paradigma yang dipergunakan itu ternyata tidak mau disadari oleh masing-masing pihak. Yang muncul kemudian, mereka bukannya berusaha saling melengkapi guna tercapainya tujuan yang mulia, yaitu mempertahankan dan membersihkan akidah, tetapi justru saling klaim bahwa pendekatan yang dipergunakan kelompoknya adalah yang paling "benar" dan yang lain adalah "salah" dan "sesat".

Akibat logis yang muncul adalah konflik berkepanjangan yang melelahkan dan menghabiskan banyak energi, meski sama sekali tidak menjanjikan harapan untuk bisa segera diakhiri bila kesadaran dan kearifan akan "kesalahfahamannya" selama ini tidak segera ditimbulkan. Sebuah kearifan untuk mengakui kelebihan dan kekurangan dari masing-masing paradigma yang dipergunakan selama ini. Semua itu tidak lebih sebagai sebuah ikhtiar (*ijtihad, human constructions*) yang tidak mungkin terhindar dari kesalahan. Juga kesadaran dan kearifan bahwa tujuan utama dari semuanya itu tiada lain adalah untuk menegakkan kalimat tauhid.

#### D. Bagaimana Sebaiknya

Menghadapi kenyataan semacam ini, kita 'dipaksa' untuk mencari jalan keluar dengan segera agar proses *ortodoksi* (meminjam istilah Fazlur Rahman, pen.) ini bisa diakhiri, untuk selanjutnya membangun dan menyegarkan kembali (*tajdid*) pemahaman akan makna dari ajaran agama ini. 'Kekhawatiran' bahwa Islam *itu mahjūb bī al-muslimīn* perlu dibuktikan bahwa hal tersebut tidak terjadi, atau minimal tidak akan terulang lagi.

Dalam hal ini, Amin Abdullah<sup>28</sup> mencoba menawarkan satu pendekatan baru sebagai alternatif untuk bisa keluar dari dialektik-klasik ini. Suatu pendekatan yang menuntut kecerdasan, keberanian dan ketegangan untuk memilah dan memilih mana yang termasuk aspek *normatifitas al-Quran* dan keagamaan Islam yang *ṣāliḥun likulli zamānin wa makānin* dengan aspek *historisitas kekalifahan* yang berubah-ubah sesuai dengan tuntutan zaman.

Dengan menukil pendapat M. Arkoun dan Fazlur Rahman, ia menyatakan bahwa semenjak abad ke-12 sampai abad ke-19, bahkan hingga sekarang, telah terjadi proses *ortodoksi* atau telah terjadi proses *taqdis al-afkār al-dīnī*, baik di kalangan Sunni maupun Syi'i sehingga menjadi *ghairu qābilin li al-niqāṣ*.<sup>29</sup>

Oleh sebab itu, kita dituntut guna secara cerdas, tegas dan berani memilih dan memilah-milah kembali mana yang *normatif* untuk kita pegangi dan imani dan mana yang *historis* untuk kita kritisi kembali keberadaannya. Untuk itu ia menawarkan pendekatan *sirkular*, sebuah pendekatan yang merupakan sintesa dari pendekatan *paralel* dan *linear*, yaitu antara pendekatan *doktrinal-teologis* (teologi, kalam), *historis-empiris* (sejarah) dan *kritis-filosofis* (filsafat). Pendekatan falsafi yang dimaksud bukan filsafat sebagai sebuah 'mazhab' atau 'isme', tapi filsafat sebagai metode keilmuan<sup>30</sup> yang bersifat dinamis dan terbuka, yaitu pendekatan yang dikenal dengan sebutan *al-Falsafah al-Ūlā* atau *Fundamental Philosophy*, suatu pendekatan filsafat yang sejak awal memang sudah tidak akan memihak pada kelompok tertentu.<sup>31</sup>

Dengan pendekatan seperti itu, diharapkan studi agama (Islam) nantinya tidak bersifat "*closed Islamic studies*" seperti yang selama ini terjadi, tapi "*opened Islamic studies*", sehingga tidak ada lagi "*minna-minhum*", "salah-benar", "muslim-kafir", atau terma-terma yang bersifat mengaku benar sendiri (*truth-claim*) lainnya.<sup>32</sup>

Namun demikian, tidaklah semua persoalan keagamaan bisa didekati dengan menggunakan pendekatan tersebut, ada juga beberapa persoalan keagamaan yang hanya dan memang membutuhkan satu disiplin keilmuan. Di samping itu semangat untuk mencoba secara jelas dan tegas dalam usaha memilah antara yang normatif dengan yang historis ini, pada satu sisi memang bernilai positif dan 'agak' menjanjikan, namun pada sisi yang lain justru bisa menjadi bumerang dan racun yang mengerikan akibatnya.

Persoalan *pertama* adalah pada masalah bahasa (*linguistic problem*).<sup>33</sup> Menurut hemat penulis, lebih baik mempergunakan terma *sakral-profane* dibanding *normatif-historis*. Alasannya adalah bahwa terma normatif itu sendiri perlu penjelasan yang lugas dan konkret, karena tidak ada di dunia ini yang *pure* normatif dan betul-betul bisa terlepas dari aspek historis dan konstruksi manusia di dalamnya, termasuk *al-Qur'ān* dan *al-Hadīth* seperti yang ada dan kita ketahui selama ini.<sup>34</sup> Aspek historis dan konstruksi manusia sangat kental pada keduanya, seperti *ahruf al-*

*Qur'ān* ataupun bahasa 'Arab' hadits, sementara terma sakral tidak menafikan kedua aspek tersebut di dalamnya.

Yang betul-betul *pure* normatif hanyalah ketika pertama kali al-*Qur'an* diturunkan sekaligus 30 juz *min Lauh al-Mahfūz ilā al-Samā'i al-Dunyā* dan *min al-Samā'i al-Dunyā ilā Rasūlillah bī wāsiṭati Jibrīl 'alaihi al-Salām*, sedangkan dari Rasulullah yang disampaikan kepada para sahabatnya (*Khōtib al-Nās 'alā Qadri 'Uqūlihim, wafī riwāyatin 'alā Hasbi Lisānihim*) itu sudah konstruksi manusia dan *historis*.<sup>35</sup>

Demikian pula halnya dengan *al-Hadīth*. Ketika masih berada pada tataran 'alam idea' Rasul saw dan masih berupa 'bahasa wahyu' sebagai refleksi dan implementasi dari *yūḥā illayā*<sup>36</sup> atau *in huwa illā wahyun yūḥā*<sup>37</sup> serta belum dikonsumsi untuk dikomunikasikan kepada para sahabat, maka masih *pure* normatif, tetapi ketika sudah 'diolah/ dikonstruksi' oleh 'akal' Nabi saw. untuk kemudian 'dikemas' agar sesuai dan bisa difahami dengan menggunakan 'bahasa' manusia, maka unsur historis di situ sudah masuk, dan hal ini berarti sudah tidak *pure* normatif lagi.<sup>38</sup> Jadi pendikhotomian terma 'normatif-historis' ini sangat *elusif* (serba *ambigu* dan sulit ditangkap) dan juga meragukan (*ekuiwokah*).

*Kedua*, adalah pada persoalan *substansi*. Kalaupun normativitas dan historisitas tidak difahami 'se-ekstrem' pendekatan linguistik-kebahasaan seperti di atas, tetapi normatifitas difahami *sebagai nilai ajaran* dan *orientasi etis*, sedangkan historisitas difahami sebagai *konteksnya*, maka pemilahan dan pemisahan dari keduanya juga sangat riskan sekali. Hal ini disebabkan oleh karena normativitas yang terlepas dari aspek historisitasnya akan mengakibatkan agama itu menjadi beku, sehingga cenderung menjadi tradisional bahkan *fanatis*. Sementara bila historisitas tanpa 'dimuati' oleh normativitas, maka agama itu menjadi kehilangan pesannya, memupuk *indiferentisme*<sup>39</sup> dan *konfomisme*.<sup>40</sup> Sekali lagi, hal ini karena berangkat dari asumsi dasar bahwa agama difahami sebagai *living tradition*, sementara tradisi itu sendiri merupakan konstruksi manusia.<sup>41</sup>

*Ketiga*, adalah pada persoalan *etis-psikologis*. Yang ini mungkin terkesan mengada-ada dan tidak ilmiah. Namun kekhawatiran ini, bagaimanapun juga wajar untuk diantisipasi. Kekhawatiran itu adalah munculnya sikap *arogan*<sup>42</sup> dan *apriori* yang berlebihan terhadap seluruh produk pemikiran keagamaan yang 'berbau' lama. Dari sikap itu kemudian akan muncul suatu kesimpulan yang dijadikan pegangan bahwa semua produk pemikiran 'masa lalu' musti -- atau minimal *dicurigai* -- sudah tidak proporsional dan tidak aktual lagi untuk diterapkan pada zaman kontemporer

karena perbedaan setting historis, sosiologis, geografis, kultur, kemajuan IPTEK, dan sebagainya, sehingga perlu 'dikelupas' kembali aspek-aspek yang bukan ajaran tapi pengaruh lingkungan historis dari ajaran tersebut.

Menurut hemat penulis, tidak selamanya produk masa lalu itu ketinggalan. Paradigma berfikir semacam ini perlu direnungkan kembali. Bila ternyata produk itu masih baik dan cocok kenapa tidak kita pertahankan. Sementara itu produk tersebut sudah tidak sesuai, maka memang sudah menjadi tuntutan agama untuk mencari dan merumuskan yang baru dan lebih baik, *al muḥāfaza 'alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdu bī al-jadīd al-aṣlah*.

#### D. Ikhtitam

Dengan demikian, perlu kiranya dipertegas kembali bahwa kita tidak seharusnya memberikan *judgement* ataupun berfikir minir terhadap produk pemikiran lama, karena tidak ada sesuatu yang baru di dunia ini (*nothing new under the sun*). Konstruksi pemikiran kita, bagaimanapun, tidak bisa keluar dari *sekat-sekat* pemikiran lama, karena kita dilahirkan dari masyarakat tradisi tulis (*logosentrisme*) bukan dari tradisi lisan, dalam arti, kita hanya berfikir di atas *kepala-kepala* orang-orang terdahulu dan tidak bisa keluar *dari tonggak-tonggak* kepala (*kungkungan logosentris*) itu untuk mencari tonggak lainnya.<sup>43</sup>

Sekali lagi, sebagai *raushan fikr* (: pencerahan pemikiran) dalam upaya mensosialisasikan budaya akademis dengan harapan semakin tumbuh semaraknya sikap/prilaku ilmiah yang melekat pada masing-masing diri insan akademis, maka penulis menyetujui lontaran ide yang telah disampaikan oleh Amin Abdullah itu, tetapi tetap dengan mempertimbangkan tiga catatan tersebut.

#### Catatan

\*Dalam makalah ini penulis tidak membedakan antara tema *Kalām* dan Filsafat (pen.).

<sup>1</sup>Semua literatur sejarah yang penulis baca- 'menyetujui dan mengakui' bahwa faktor kepentingan politis penguasa sangat kental dalam wacana teologi ini, seperti kasus *Mu'tazilah* yang teologinya diadopsi sebagai *state religion* pada masa khalifah Ma'mun dari dinasti Abbasiyah. Lihat Masaydul Hasan, *History of Islam*, vol. I (India: Adam Publisher & Distributers, 1995), p. 626; Bandingkan dengan W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh University Press, 1987), pp. 34-36.

<sup>2</sup>Term *'ashabiah* dalam wacana ini berbeda pengertiannya dengan konsep 'ashabiahnya Ibn Khaldūn sebagai kerangka epistemologi sosial. Jadi *'ashabiah* bagi

Ibn Khaldūn bukan sebatas hubungan nasab (nepotis-sektarian-primordial), sebab nasab itu sendiri bagi Ibn Khaldun tidak lebih sebagai *amrun wahmiyyun, lā haqīqata lahu wa in kānā thabi'iyān*. Lebih ekstrem lagi ketika melihat 'ashabih disalahartikan Ibn Khaldūn mengecamnya sebagai *'ilmun lā yanfa'u wajahalatun lā tudlirru*. Lihat Abū Zaid Abdurrahman Ibn Khaldūn, *Muqaddimah* (Makkah al Mukarramah: Dār al-Baz lī al-Nasyr wa al-Tawzi', 1398/1978), p. 129.

<sup>3</sup>Simak bagaimana Ibn Rusyd menutup pernyataannya tentang al-Ghazālī dalam *Tahāfut al-Tahāfut*nya: "Tidak ragu lagi bahwa orang ini (al-Ghazālī) membuat kesalahan terhadap agama (*al-syari'ah*) sebagaimana ia membuat kesalahan terhadap filsafat (*al-hikmah*). Allah Pembimbing kepada yang benar, dan Pemberi anugerah khusus kebenaran kepada yang dikehendaki!"

<sup>4</sup>Persoalan siapa sebenarnya mutakallimin pertama, apakah *Khawarij* ataukah *Mu'tazilah* juga *debatable*. Penulis di sini 'menyetujui' pendapat A.J. Wensinck dalam *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), p. 37; Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 105; Bandingkan dengan al-Syahrastānī, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dār al-Fikr, t. th.), p. 114; W.M. Watt, *Islamic*, p. 2.

<sup>5</sup>A.J. Wensinck, *The Muslim*, p. 36; Ira M.L., *A History*, p. 105; W.M. Watt, *Islamic*, p.2; Madjid Fakhri, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), h.73-77.

<sup>6</sup>Meskipun secara *intelektual* sangat berbeda antara pemilikan agama tertentu oleh seseorang atau kelompok (*having a religion*) dengan keberagaman manusia pada umumnya (*religiousity*), namun antara keduanya tidak dapat dan tidak perlu dipertentangkan. Baca: M. Amin Abudullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 25.

<sup>7</sup>A.J. Wensinck, *The Muslim*, p. 37.

<sup>8</sup>Pertemuan antara Kebudayaan Yunani (*al-ma'qul al-'aqli al-Yunan*) dengan Kebudayaan Arab (*al-ma'qul al-dīnī al-'Araby*) ini oleh al-Jābirī dilukiskan sebagai pertemuan antara epistemologi *Bayānī Arab* dengan epistemologi *Burbānī* Yunani. Lihat M. 'Abid al-Jābirī, *Takwin al-'Aql al-'Araby*, cet. IV. (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabī, 1991), p. 236.

<sup>9</sup>Al-Syahrastānī, *al-Milal*, p. 139-146.

<sup>10</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, cet. V. (Jakarta: UIP, 1986), h. 31-35.

<sup>11</sup>Ghailan sendiri dieksekusi pada masa khalifah al-Walid I. *Lenyap* yang dimaksud bukan betul-betul habis, hanya tidak muncul ke permukaan, karena bibit dari pemikiran ini masih terus ada yang nantinya melahirkan *Mu'tazilah*.

<sup>12</sup>Jahm ini adalah murid al-Ja'du bin Dirham. Ia dibunuh oleh Khālid bin Abdullah pada th. 124 karena ia dianggap sudah *mulhid* dan *zindiq* dengan pendapatnya bahwa al-Qur'an itu *makhlūq* dan menafikan (*ta'thi*) sifat-sifat Allah. Lihat al-Syahrastānī, *al-Milal*, p. 86.

<sup>13</sup>Faham ini terpecah menjadi tiga golongan, yaitu *Jahmiah*, *Najjariah* dan *Djarrariah*. Baca: al-Syahrastani, *al-Milal*, pp. 86-91.

<sup>14</sup>Untuk lebih detailnya mengenai *Mu'tazilah*, bisa di baca: *Syarh al-Ushul al-Khamsah* karya 'Abd. Jabbar bin Ahmad (Mesir: Maktabah Wahbah, 1384/1965); Baca juga *al-Mu'tazilah wa Ushuluhum al-Khamsah wa Mauqifu Ahl al-Sunnah minha karya 'Awwad bin 'Abdillah al-Mu'tiq* (Riyad: Dār al-'Ashimah, 1409); 'Aly Abd. Fattah al Maghraby, *al-Firaq al-Kalamiah al-Islamiah: Madkhal wa Dirasah* (Mesir: Dār al-Taufiq al-Numuzijiah, 1407/1986); al-Syahrastani, *al-Milal*, pp. 43-85 atau literatur lain yang lebih spesifik.

<sup>15</sup>Harun Nasution, *Teologi*, h. 38.

<sup>16</sup>Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, cet. III. (Bandung: Mizan, 1995), h. 128.

<sup>17</sup>'Aly Abd. Fattah al-Maghraby, *al-Firaq*, pp. 277-284; Lihat juga Ahmad Amin, *Duha al-Islām*. Jld III. (Mesir: al-Nahdlah, 1964), p. 92. Dijelaskan juga salah satu alasan kenapa Aswaja menggunakan *al-Jamā'ah* karena pengikutnya pada saat itu memang mayoritas.

<sup>18</sup>Harun Nasution, *Teologi*, h. 65.

<sup>19</sup>Ciri-ciri dari teologi rasional *Mu'tazilah*, yaitu: Kedudukan akal yang tinggi, sehingga tidak mau tunduk pada teks wahyu yang tidak sejalan dengan pemikiran filosofis dan ilmiah; Akal menunjukkan kekuatan manusia, berarti akal yang kuat menunjukkan manusianya kuat. Oleh sebab itu aliran ini menganut faham *qadariyah*; dan Pemikiran filosofis mereka membawa kepada penekanan konsep Tuhan Yang Maha Adil. Lihat Harun Nasution, "Filsafat Islam" dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Budhy Munawar-Rachman (ed.) (Jakarta: Paramadina, 1994), h. 148.

<sup>20</sup>Ismā'il R. al-Fārūqī, "The Self in Mu'tazilah Thought" dalam *International Philosophical Quarterly*, VI, 1966, pp. 366-388.

<sup>21</sup>Budhy Munawar-Rachman, "Filsafat Islam" dalam *Religius Islam*, M. Wahyuni Nafis (ed.) (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 324; Bandingkan dengan Harun Nasution, "Filsafat", h. 149; Madjid Fakhri, *Sejarah*, h. 118-144; Ahmad Fuad al-Ahwānī, *Filsafat Islam*, cet. VII (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), h. 69-72.

<sup>22</sup>Harun Nasution, "Filsafat", h. 149-150; Madjid Fakhri, *Sejarah*, h. 180-189.

<sup>23</sup>Hasil komentarnya ini berupa tiga buku tafsir, *al-Asghar*, *al-Ausat* dan *al-Akbar*. Sebagai komentator, Ibn Rusyd tidaklah secara total mengikuti pendapat gurunya, Aristoteles, tapi ia juga memberikan kritik, terlebih bila dianggap bertentangan dengan ajaran Islam, seperti Tuhan tidak mengetahui hal-hal *juz'iyat* atau yang partikular. Ia berusaha, sekalipun dengan asas Aristoteles juga, bahwa Tuhan sebenarnya mengetahui yang partikular. Begitu pula masalah keabadian dunia (*eternality*).

<sup>24</sup>Untuk lebih mendetail mengenai filsafat Ibn Rusyd bisa di baca: *Fasl al-Maqal fima bain al-Hikmah wa Syari'ah fi al-'Ittishal* karya Ibn Rusyd (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1968); baca juga *al-Naz'ah al-'Aqliyah fi Falsafah Ibn Rusyd* karya 'Atif 'Iraqi (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.); Yusuf Musa, *Bain al-Din wa Falsafah fi Ra'yi Ibn*

*Rusyd wa Falasifah al-'Asr al-Wasit* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t); Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme dalam Islam*, cet. VII. (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hp. 50-54; Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1989), h. 22.

<sup>25</sup>Paradigma yang dimaksud adalah sesuai dengan yang difahami Thomas S. Kuhn bahwa pada dasarnya realitas sosial itu dikonstruksi oleh *mode of thought* atau *mode of inquiry* tertentu, yang pada gilirannya akan menghasilkan *mode of knowing* tertentu pula, lihat: *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd edition (USA: University of Chicago, 1970), pp. 45-46.

<sup>26</sup>Sebelum al-Syafī'ī, sebenarnya sudah dimulai oleh Muqatil bin Sulaiman (w. 150) dalam *al-Asybah wa al-Nazoir*-nya yang kemudian dilanjut oleh Abū Zakaria Yahyā bin Ziyād al-Farra' (w. 207) dalam *Ma'ani al-Qur'ān*-nya, lalu Abū 'Uбайдah Ma'mar bin al-Musanna (w. 215) dalam *Majaz al-Quran*-nya. Lihat M. 'Abid al-Jābirī, *Bunyat al-'Aql al-'Araby*, cet. III. (Beirut: al-Markaz al-Saqafī al-'Araby, 1993), pp. 20-33.

<sup>27</sup>M. Amin Abdullah, "Relevansi Studi Agama-agama dalam Millenium Ketiga; Mempertimbangkan Kembali Metodologi dan Filsafat Keilmuan Agama dalam upaya memecahkan persoalan keagamaan kontemporer". *Ulumul Qur'an*, No. 5/VII/1997, h. 61.

<sup>28</sup>Tokoh dimaksud adalah pemikir dari Yogya yang banyak menyoroti hubungan antara filsafat dan *kalām*.

<sup>29</sup>M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 19.

<sup>30</sup>Setidaknya ada tiga ciri, yaitu: usaha pencarian dan perumusan *fundamental ideas*, pembentukan *critical thought*; dan *intellectual freedom*. Lihat M. Amin Abdullah, "Relevansi, h. 59-60.

<sup>31</sup>M. Amin Abdullah, "Relevansi, p. 65-66.

<sup>32</sup>Catatan kuliah M. Amin Abdullah, *Pendekatan dalam Pengkajian Islam*. Kamis, 2-4-1998.

<sup>33</sup>Persoalan *linguistic* dalam filsafat tidak bisa diabaikan begitu saja, karena bertolak dari kajian itulah kita bisa menangkap *meaning* dan *concepts* yang terkandung di dalamnya. Salah satu fungsi filsafat menurut Harold H. Titus adalah *The logical analysis of language and the clarification of the meaning of words and concepts*. Lebih lanjut ia menyatakan bahwa *In fact, nearly all philosophers have used methods of analysis and have sought to clarify the meaning of terms and the use of language. There are some philosophers, indeed, who see this as the main task of philosophy, and a few who claim this is the only legitimate function of philosophy*. lihat : *Living Issues in Philosophy* (New Delhi: Eurasia, 1968), p. 7. Pada wacana kontemporer *filsafat linguistic* ini sudah menjadi disiplin tersendiri, *Hermeneutika*.

<sup>34</sup>Bahkan Fazlur Rahman menyatakan bahwa al-Qur'an seluruhnya tiada lain adalah perkataan Muhammad saw. Baca : *Islam*. Cet II (Bandung: Pustaka, 1994), h. 33.

<sup>35</sup>Diskusi yang menarik mengenai masalah ini bisa dilihat di *Manahil al-'Irfan*. Di sana Imam al-Zarqany menjelaskan bahwa untuk menentukan status kalamullah (al-Qur'an) apakah *lafzy* ataukah *nafsy* terjadi perbedaan pendapat di kalangan pemikir Islam, karena masing-masing berangkat dari kepentingan 'kelompok'nya. Kalangan Mutakallimun berpendapat *nafsy* karena ia berkepentingan untuk menemukan sifat-sifat *nafsiyah*-nya Allah pada satu sisi dan untuk mempertegas sikapnya bahwa *kalāmullah ghairu makhlūq* pada sisi yang lain. Sementara kalangan *Ushuly, Fuqaha* dan *Ulama Sastra* menyatakan bahwa al-Qur'an itu adalah *kalam lafzy*, karena mereka berkepentingan dengan analisa kalimat untuk *istidlal* dan *istinbat* hukum juga untuk mengetahui nilai-nilai *I'jaznya al-Quran*. Pada sisi yang lain *Mutakallimun* juga berkepentingan *taqir al-iman dan itsbat nubuwat al-Rasul bimujizat al-Qur'an*, yang untuk tujuan itu mereka 'terpaksa' ikut mendukung pendapat bahwa *kalāmullah* itu *lafzy*. Pesan yang bisa ditangkap dari penjelasan di atas adalah *aspek historis* dan *human construct* itu sangat kental dalam wacana normatif, jadi sudah tidak *pure* normatif lagi. Untuk lebih mendetailnya, baca *Manahil al-'Irfan*, Juz 1. (Beirut: Dār al-Fikr, 1408/1988), pp. 15-22.

<sup>36</sup>QS. Al-Kahfi: 110

<sup>37</sup>QS. Al-Najm : 3.

<sup>38</sup>Dalam wacana *Mustalah al-Hadith* kita mengenal istilah *Hadith Qudsi Ilahy* dan *Hadith Nabawy*. Untuk yang pertama bila 'pesan wahyu' itu *shadir 'anillah min haitsu innahu al-mutakallim bihi awwalan wa al-munsi'u lahu* sedangkan bila alasan kenapa disebut *hadith, fali anna al-Rasul saw huwa al-haki lahu 'anillah ta'ala*. Sedangkan untuk yang kedua, sepenuhnya dinisbatkan pada Rasul. Namun demikian Imam al-Khatib sendiri tidak bisa menentukan sikap yang tegas sehubungan dengan *wama yantiq 'an al-hawa in huwa illa wahyun yuha* (QS. Al-Najm : 3) dan HR. Bukhari, Ibn Majah, al-Thabary *wa ghairihim* bahwa *ala inni utitu al-kitaba wa mitslahu ma'ahu*. Terlepas dari masih 'kabur'nya batasan antara *qudsy* dan *nabawy*, namun pesan yang bisa dicermati dari penjelasan di atas adalah bahwa aspek normatif tetap tidak bisa melepaskan diri dari aspek historis. Lihat *Ushul al-Hadith 'Ulumuhu wa Mustalahuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1409/1989), pp. 28-30.

<sup>39</sup>Dalam filsafat dikenal juga dengan *principle of probability theory* atau *principle of insufficient reason* dan *principle of nonsufficient reason*. Suatu sikap yang "akomodatif" selama tidak ada alasan yang meyakinkan.

<sup>40</sup>Tidak beda jauh dengan indferentisme, yaitu sikap "kompromi" dan tidak punya ketegasan sikap.

<sup>41</sup>M. Amin Abdullah, *Studi*, h. 107

<sup>42</sup>*Arogan* dalam konteks ini bukan dalam perspektif ajaran yang berimplikasi moral, tapi arogan dalam perspektif keilmuan yang bisa menutup kecerdasan dan kreatifitas berfikir.

<sup>43</sup>Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), h. 75-86.

BIBLIOGRAPHY

- Abdullah, M. Amin. "Relevansi Studi Agama-agama dalam Millenium Ketiga; Mempertimbangkan Kembali Metodologi dan Filsafat Keilmuan Agama dalam upaya memecahkan Persoalan Keagamaan Kontemporer" dalam *Ulumul Qur'an*. No. 5/VII/1997.
- , *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- , *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- al-Jābirī, M. 'Abid. *Bunyat al-'Aql al-'Arabī*. Cet. III. Beirut: al-Markaz al-Ṣaqafī al-'Arabī, 1993.
- , *Takwin al-'Aql al-'Arabī*. Cet. IV. Beirut : al-Markaz al-Ṣaqafī al-'Arabī, 1991.
- al-Khatib, M. 'Ajjāj. *Uṣul al-Hadīth "Ulumuhu wa Mustalāhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 1409/1989.
- al-Maghrabi, 'Aly Abd. Fattah. *al-Firāq al-Kalāmīah al-Islāmīah: Madkal wa Dirāsah*. Mesir: Dār al-Taufiq al-Numuzijiah, 1407/1986.
- al-Mu'tiq, 'Awwad bin 'Abdillah. *al-Mu'tazilah wa Uṣuluhum al-Khamsah wa Mauqifu Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah minha*. Riyad: Dār al-'Aṣimah, 1409.
- al-Syahrastānī, Abu Bakar Ahmad. *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- al-Zarqānī, M. Abd. 'Azim. *Manāhil al-'Irfān*. juz I, Beirut Dār al-Fikr, 1408/1988.
- Amin, Ahmad. *Duha al-Islām*. Jld III. Mesir : al-Nahḍah, 1964.
- Arkoun, Mohammad, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: INIS, 1994.
- Fakhri, Madjijd. *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- Hasan, Masydul. *History of Islam*, Vol. I. India: Adam Publisher & Distributers, 1995.
- Ibn Khaldūn, Abū Zaid Abdurrahman. *Muqaddimah*. Makkah al-Mukarramah: Dār al-Bāz li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1398/1978.
- Ibn Rusyd, Abū Walīd Muhammad. *Fasl al-Maqāl fīmā bain al-Hikmah wa al-Syarī'ah fi al-Ittiṣāl*. Mesir Dār al-Ma'ārif, 1968.
- Kuhn, Thomas S. *The Structures of Scientific Revolution*. 2nd editidion. USA: University of Chicago, 1970.

- Lapids, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Cet. III. Bandung: Pustaka, 1995.
- , "*Filsafat Islam*" dalam *Konteksualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Budhy Munawar-Rachman (ed). Jakarta: Para-madina, 1994.
- , *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Cet. V. Jakarta: UIP, 1986.
- Rachman, Budhy Munawar. "Filsafat Islam" dalam *Religius Islam*. M. Wahyuni Nafis (ed.). Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. terj. Ahsin Mohammad. Cet. II. Bandung: Pustaka. 1994.
- Titus, H.H. *Living Issues in Philosophy*. New Delhi: Eurasia, 1968.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1987.
- Wensinck, A.J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. Cambridge: University Press, 1932.