

ASPEK EPISTEMOLOGIS FILSAFAT ISLAM*

Oleh: DR. M. Amin Abdullah

Epistemologi : selang pandang

Epistemologi adalah cabang filsafat yang secara khusus membahas teori ilmu pengetahuan. Epistemologi berasal dari bahasa Yunani, *episteme*, yang berarti pengetahuan. Terdapat tiga persoalan pokok dalam bidang ini: (1) Apakah sumber-sumber pengetahuan itu? Dari manakah pengetahuan yang benar itu datang dan bagaimana kita mengetahuinya? (2) Apakah sifat dasar pengetahuan itu? Apakah ada dunia yang benar-benar di luar pikiran kita, dan kalau ada, apakah kita dapat mengetahuinya? Ini adalah persoalan tentang apa yang kelihatan (*phenomena/appearance*) versus hakekat (*noumena/essence*). (3) Apakah pengetahuan kita itu benar (*valid*)? Bagaimana kita dapat membedakan yang benar dari yang salah? Ini adalah soal tentang mengkaji kebenaran atau verifikasi.¹

Secara garis besar, ada dua aliran pokok dalam epistemologi. Pertama, adalah *idealism* atau lebih populer dengan sebutan *rationalism*, yaitu suatu aliran pemikiran yang menekankan pentingnya peran 'akal', 'idea', 'category', 'form' sebagai sumber ilmu pengetahuan. Di sini peran panca indera dinomorduakan. Sedang aliran yang kedua adalah *realism* atau *empiricism* yang lebih menekankan peran 'indera' (sentuhan, penglihatan, penciuman, pencicipan, pendengaran) sebagai sumber sekaligus sebagai alat untuk memperoleh ilmu pengetahuan. Di sini peran akal dinomorduakan.²

Kedua (atau ketiga) ini saling bersiteguh mempertahankan keyakinan masing-masing, yang kadang-kadang sangat eksklusif, sehingga para pengamat yang datang belakangan dapat melihat secara jelas di mana letak kelemahan dan kekuatan argumen masing-masing.

Dalam sejarah filsafat, Plato (427-347 SM) dan Aristotle (384-322 SM) merupakan *prototype* cikal bakal pergumulan antara kedua aliran tersebut. Plato berpendapat bahwa hasil pengamatan inderawi tidak memberikan pengetahuan yang kokoh karena sifatnya yang selalu berubah-ubah. Karena sifatnya yang berubah-ubah itu, Plato tidak dapat mempercayai kebenarannya. Ilmu pengetahuan yang bersumber dari panca indera diragukan kebenarannya. Sesuatu yang tidak mengalami perubahanlah yang dapat dijadikan pedoman sebagai sumber ilmu pengetahuan. Dalam proses pencariannya, Plato menemukan bahwa di se berang sana (di luar wilayah pengamatan inderawi) ada apa yang disebut dengan

* Disampaikan dalam simposium 'Sosok dan perpektif Filsafat Islam', Kelompok Pengkajian Filsafat Islam, IAIN Sunan Kalijaga, Wisma Sejahtera, Yogyakarta, 28 September 1991

'idea'. Dunia idea ini bersifat tetap, tidak berubah-ubah, kekal. Plato memang banyak terpengaruh oleh Pythagoras dan menaruh perhatian begitu besar kepada matematika untuk mempelajari dunia. Alam idea yang tidak rubah-ubah itu dianalogkan dengan rumus matematika yang tidak berubah-ubah. Dia menambahkan bahwa alam idea inilah alam yang sesungguhnya (Reality). Alam inderawi bukanlah alam yang sesungguhnya.³

Menurut Plato, manusia sejak lahir sudah membawa ide bawaan yang oleh Rene Descartes (1596-1650) dan tokoh-tokoh rasionalis yang lain disebut *innate ideas*. Dengan ide bawaan ini manusia dapat mengenal dan memahami segala sesuatu dan dari situlah timbulnya ilmu pengetahuan. Ditegaskan oleh Plato bahwa orang tinggal '*mengingat kembali*' saja ide-ide bawaan itu, jika dia ingin memahami segala sesuatu. Tegasnya, Plato tidak mempercayai kesaksian pengalaman dan pengamatan inderawi sebagai sumber ilmu pengetahuan, lantaran sifatnya yang berubah-ubah dan tidak tetap itu, alias tidak meyakinkan. Singkatnya, indera tidak memberi kepastian dan pengetahuan yang benar.⁴ Dengan begitu, dunia idea oleh Plato lebih diunggulkan daripada dunia pengalaman empirik. Dia lebih menekankan '*monisme*' dan bukan '*pluralisme*'. Pertanyaannya adalah kapankah ide-ide bawaan yang 'telah dilihat manusia *sebelum* hidup ini'⁵ itu tumbuh berkembang? Bagaimana mekanisme tumbuh-mekarnya potensi ide bawaan tersebut? Apakah pengalaman inderawi tidak punya andil sama sekali dalam mengaktualisasikan potensi tersebut? Apakah tanpa pengetahuan empirik manusia dapat memperoleh ilmu pengetahuan? Jawabannya tentu saja positif, tetapi peran pengalaman inderawi tetap saja dianggap minor. Plato memang tidak membicarakan secara tuntas bagaimana munculnya hukum-hukum dan ide-ide yang bersifat universal. Setidaknya, dia tidak membicarakan secara tegas bagaimana menghubungkan antara dunia 'idea' yang dianggap tetap, kekal, tidak berubah-ubah dan dunia 'empirik' yang berubah-ubah dan tidak kekal itu.⁶ Dari situ sudah tergambar bibit-bibit *dualisme* dalam akar budaya Yunani.

Kalau kita membaca al-Qur'an dengan teliti, kita akan dapati firman Allah SWT seperti berikut: "Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu apapun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur".⁷ Jika al-Qur'an menyebut dengan tegas bahwa ketika manusia lahir tidak tahu apa-apa, Plato sebaliknya menegaskan secara eksplisit bahwa manusia sudah membawa apa-apa, yakni ide-ide bawaan yang telah dia lihat sebelum hidup di dunia dan nanti setelah dewasa manusia tinggal '*mengingat kembali*' ide-ide bawaan tersebut. Jadi, menurut Plato, ide-ide universal dan hukum-hukum universal itu sudah terbawa sejak manusia lahir, dan nanti di kemudian hari, jika diperlukan, manusia tinggal mengingat kembali saja apa yang mereka bawa sejak lahir itu.⁸

Sudah barang tentu, pemikiran Plato dalam epistemologi ini mempunyai kelemahan.⁹ Aristotel menyanggah teori ini dengan mengatakan bahwa ide-ide bawaan itu tidak ada. Kalau Plato menekankan adanya

dunia 'idea' yang berada di luar benda-benda yang konkrit (empirik), maka Aristotel tidak mengakui adanya dunia seperti itu.¹⁰ Hukum-hukum dan pemahaman yang bersifat universal, bukan hasil bawaan dari sejak lahir, tapi hukum-hukum dan pemahaman itu dicapai lewat proses panjang pengamatan empirik manusia. Aristotel menyebut proses ini sebagai proses '*abstraksi*'. Aristotel mengakui bahwa pengamatan inderawi itu berubah-ubah, tidak tetap, tidak kekal, tapi dengan pengamatan dan penyelidikan yang terus-menerus terhadap hal-hal dan benda-benda konkrit, maka akal atau rasio akan dapat melepaskan atau mengabstraksikan ideanya dari benda-benda yang konkrit tersebut.¹¹ Dari situ, muncul idea-idea dan hukum-hukum yang bersifat universal yang dirumuskan oleh akal atau intelek manusia melalui proses pengamatan dan pengalaman inderawi. Kebalikan dari Plato, Aristotel menekankan perlunya memanfaatkan pengalaman inderawi untuk menemukan hukum-hukum dan idea-idea yang bersifat universal. Bagi Aristotel tanpa pengamatan inderawi, manusia tidak bisa menemukan hal-hal yang bersifat intelektual-universal.

Jika Plato memotong dengan tajam hubungan antara dunia idea yang dianggap kekal dan tidak berubah-ubah dan dunia empiris yang berubah-ubah dengan mengatakan bahwa dunia idea-lah yang terpokok dalam upaya manusia memperoleh ilmu pengetahuan, maka Aristotel menyangkal itu. Aristotel tidak memotong hubungan antara dunia idea dan dunia empiris secara radikal, tapi lebih menekankan peran pengamatan dan penyelidikan empiris dalam menemukan dan memperoleh ilmu pengetahuan. Hubungan antara wilayah empiris-inderawi dengan wilayah idea-intelektual tetap dipertahankan oleh Aristotel sedang Plato memisahkan antara keduanya.

Dalam membandingkan pola berpikir Plato dan Aristotel dapat dikatakan di sini bahwa Plato adalah tokoh filsuf yang serba bermening, mengingat-ingat idea yang telah dilihatnya sebelum hidup di alam dunia, sedang Aristotel adalah figur seorang pemikir yang memperhatikan dan menekankan pengalaman empiris.¹² Para ahli sejarah sains, menurut pengamatan Harold H. Titus dan kawan-kawan, mengatakan bahwa pemikiran model Plato menghambat perkembangan sains yang empiris.¹³

Filsafat Islam dan Epistemologi

Meskipun saya tidak setuju untuk mengatakan bahwa filsafat Islam tidak lain dan tidak bukan adalah rumusan pemikiran Muslim yang ditempeli begitu saja dengan konsepsi filsafat Yunani, namun sejarah mencatat bahwa mata rantai yang menghubungkan gerakan pemikiran Islam era kerajaan Abbasiyah dan dunia di luar wilayah Islam tidak lain adalah proses panjang asimilasi dan akulturasi kebudayaan Islam dan kebudayaan Yunani lewat karya-karya filsuf Muslim seperti Al-Kindi (185 H/801 M - 260 H/873 M), al-Farabi (258 H/870 M - 339 H/950 M), Miskawaih (320 H/932 M - 421 H/1030 M), Ibn Sina (370 H/980 M - 428 H/1037 M), al-Ghazali (450 H/1058 M - 505 H/1111 M), Ibn Rusdh (520 H/1126 M - 595 H/1198 M). Filsafat profetik (kenabian), sebagai contoh,

tidak dapat kita peroleh dari karya-karya Yunani. Filsafat Kenabian adalah *trade mark* filsafat Islam.¹⁴ Juga karya-karya Ibn Bajjah (wafat 533 H/1138 M), Ibn Tuffail (wafat 581 H/1185 M) adalah spesifik dan orisinal karya filsuf Muslim. Memang al-Qur'an membawa cara yang sama sekali baru untuk melihat Tuhan dan alam dan juga membawa hukum-hukum yang tidak dapat direduksi dalam filsafat Yunani.¹⁵

Meskipun para filsuf Muslim telah memperkenalkan filsafat profetik yang orisinal kepada dunia, tetapi dalam hal persoalan-persoalan filsafat yang lain, utamanya epistemologi, pengaruh alam pikiran Yunani itu masih sangat kentara. Plus-minusnya rumusan filsuf Yunani dalam bidang epistemologi juga terdapat pula dalam tubuh filsafat Islam.

Dalam ruang lingkup pengertian filsafat Islam yang 'sempit' (yang saya maksudkan dengan istilah 'sempit' adalah rumusan pemikiran filsuf Muslim yang dipengaruhi oleh alam pikiran Yunani), saya memandang perlu untuk terlebih dahulu memahami garis besar konsepsi filosofis Plato dan Aristotel dalam hal yang menyangkut teori pengetahuan. Dalam dunia pemikiran Islam, setidaknya, juga ada dua corak *stereotyped* pemikiran epistemologis seperti yang telah terurai di atas. Yang pertama, adalah corak pemikiran Platonis atau Neoplatonis yang lebih menekankan kurang bermaknanya pengalaman inderawi manusia untuk memperoleh ilmu pengetahuan yang sejati dan lebih cenderung untuk berpegang teguh pada dunia idea yang abstrak - intelektualistik-ahistoris. Dalam kaitan ini, teori emanasi (*faidh*) dalam hal penciptaan alam adalah contoh yang paling konkrit. Farabi dan Ibn Sina lebih menekankan pada Hakekat Realitas yang tetap, kekal, tidak berubah-ubah dan dari situ muncul teori 'Intellek Sepuluh' yang dikembangkan oleh Ibn Sina.¹⁶ Bayang-bayang Plato juga sangat kentara dalam pemikiran al-Farabi.¹⁷ Sedang pemikiran Aristotel membayangkan-bayangi pemikiran Ibn Rusdh.¹⁸

Dalam sejarah perkembangan pemikiran epistemologi lebih lanjut, ternyata epistemologi tidak lagi berkubang dalam pembahasan mana yang lebih dominan antara kedua sumber ilmu pengetahuan tersebut. Ketika aliran *rasionalisme* sudah mencapai puncak kejayaannya dan *empiricism* juga sudah mencapai tingkat puncak dominasinya, muncullah Immanuel Kant (1724-1804) yang berusaha mengkritik dan meluruskan sikap eksklusif kedua arus pemikiran yang bersifat antagonis tersebut. Dengan tajam Immanuel Kant melihat kegagalan rasionalisme yang berujung pada pemikiran metafisika spekulatif Christian Wolff (1679-1754).¹⁹ Pemikiran rasionalisme dalam bidang epistemologi ini ternyata merembes masuk ke wilayah metafisika. Kant menentang pemikiran rasionalisme dalam bidang metafisika lantaran dianggapnya telah jauh melampaui batas-batas kemampuan dan daya serap akal pikiran manusia. Sebagai gantinya, Kant lebih melihat 'moralitas' dan bukannya metafisika spekulatif sebagai landasan dasar keberagaman manusia.

Selain melihat kelemahan rasionalisme, Kant juga melihat kelemahan an pemikiran empirisisme. David Hume (1711-1776) menjadi sasaran kajian kritis Kant. Menurutnya, konsepsi golongan empiris radikal sangat tidak bisa melihat secara gamblang di mana letak pemahaman manusia ten-

tang 'kausalitas' prinsip-prinsip non-kontradiksi, 'kebebasan', moralitas'.²⁰

Filsafat modern, dalam wilayah pemikiran epistemologis, terus berkembang sehingga dapat melampaui batas-batas dikhotomis antara rasionalisme dan Empirisisme. Karya Immanuel Kant, *Kritik der reinen vernunft* (Critique of Pure Reason) tidak lain adalah karya epistemologi yang sangat mendasar. Karya Kant tersebut, pada gilirannya, membuka perspektif baru dalam kajian epistemologi. Munculnya Filsafat Ilmu (Phylosophy of Science) yang sudah barang tentu tidak dikenal di zaman Yunani maupun di zaman kejayaan filsafat Islam serta abad pertengahan, membuka cakrawala baru dalam bidang kajian epistemologi. Ruang lingkup bahasan epistemologi secara 'tradisional' memang sudah tidak bisa memadai lagi karena kurang dapat memasuki relung-relung pemikiran substansial mekanisme internal ilmu pengetahuan secara umum. Ilmu pengetahuan manusia yang begitu menakjubkan perkembangannya tidak bisa dipahami cuma lewat pendekatan dikhotomis antara rasionalisme dan Empirisisme, lebih-lebih untuk era sekarang ini di mana dimensi politik, sosial dan etika sudah harus diikutsertakan dalam kajian yang lebih mendasar tentang ilmu pengetahuan.²¹

Epistemologi Islam : dominasi kalam dan sufism

Jika dalam perkembangannya, kajian epistemologi dalam literatur Barat dapat membuka perspektif baru dalam kajian ilmu pengetahuan yang multi-dimensional, kecenderungan epistemologi dalam pemikiran Islam beringsut lebih tajam ke wilayah *idealism* dan *rasionalism*, dengan tidak begitu peduli dengan masukan-masukan yang diberikan oleh *empiricisme*.²² Hal ini merupakan bahan kajian yang sangat menarik, karena keterkaitannya dengan faktor dominasi pemikiran teologi rasional (*kalam*) bersama-sama dengan dominasi pemikiran teologi spekulatif *sufism* dalam pemikiran Muslim.²³

Dalam perkembangan sejarah pemikiran Islam, kita saksikan menyatu-padunya kajian metafisika, etika dan epistemologi dalam Islam.²⁴ Pendekatan holistik ini barangkali memang sangat ideal, tapi juga mempunyai kelemahan karena kurang tajam dalam melakukan kajian yang mendalam dalam bidang-bidang khusus. Setidaknya, hal itu tampak dalam bidang epistemologi. Kajian yang kritis dan mendalam dalam bidang epistemologi tidak dapat berkembang secara alami, karena dominasi *kalam* dan *sufism*. Kajian-kajian yang aturannya lebih cocok terpusat pada epistemologi, ditarik-tarik ke wilayah metafisika *kalam* dan *sufism*. Menurut pengamatan Fazlur Rahman, konsepsi al-Ghazali yang memisahkan secara tegas antara ilmu-ilmu agama ('ulum shar'iyah) atau ('ulum naqliyah) di satu pihak dan ilmu-ilmu sekuler ('ulum aqliyah atau ghayr shar'iyah) di lain pihak secara perlahan tapi pasti, mematkan dan melembutkan semangat keilmuan yang kritis-diskursif di kalangan umat Islam.²⁵ Roger Geraudi, dalam bahasan akhirnya juga mempunyai kesan serupa bahwa salah satu sebab tidak berkembangnya filsafat dan ilmu-

ilmu lain dalam kebudayaan Islam adalah sikap penolakan terhadap pengembangan pemikiran manusia yang kreatif.²⁶

Ketika dunia pemikiran 'tarekat' (di sini saya membedakan secara tegas antara 'tarekat' dan dimensi 'tasawwuf' dalam Islam²⁷) menguasai dan mewarnai dunia pemikiran Muslim pada masa kerajaan Usmani Turki selama sekian abad, pemikiran model Plato dan Neoplatonis inilah yang sangat menonjol. Cara berpikir Muslim sejak semula memang agak sulit untuk tidak mengatakan 'ya' terhadap konsepsi pemikiran Plato. Dalam cetak biru inti pemikiran *sufism*, kehidupan di atas dunia ini serta *what is going on* di atas dunia ini adalah *fana* alias tidak riil (unreal). Hamzah Fansuri mengatakan bahwa "meskipun dunia ini ada, namun sebenarnya bukanlah berarti apa-apa; dunia ini adalah cuma 'penampakan' (appearance) dan bukan realitas yang sesungguhnya; hal itu seperti 'bayangan' atau 'gambar' yang tampak dalam cermin. Meskipun gambar itu mempunyai bentuk, tapi pada hakekatnya tidaklah memiliki 'keberadaan' yang nyata".²⁸ Ketika pemikiran itu masuk ke tanah Jawi, maka muncullah konsep bahwa hidup di dunia hanyalah ibarat 'orang mampir ngombe', alias tidak riil juga.

Konsepsi ini sudah barang tentu sulit sekali untuk memahami pandangan dunia (kosmologi) yang menganggap bahwa dunia ini adalah 'haqq' (rabbana ma khalaqta hadza batila) dalam skala pemahaman yang luas. Sebenarnya, dalam kajian filsafat ilmu sendiri juga ditandaskan bahwa rumusan hukum ilmu pengetahuan adalah juga bersifat 'relatif', alias 'tidak final'. Semua rumusan ilmu pengetahuan yang *notabene* adalah hasil kreatifitas manusia dapat berubah. Apa yang diyakini benar oleh Aristotel, dapat dikatakan tidak benar oleh Newton. Dan apa yang dikatakan benar oleh Newton, dapat berubah menjadi tidak pas lagi pada era Einstein. Dan begitu seterusnya.²⁹ Tapi para ilmuwan mengatakan seperti itu setelah bergelombang dalam kancah pembuktian dan uji coba (trial and error) beberapa puluh tahun. Sebaliknya, di kalangan Muslim, hasil akhir para ilmuwan tersebut lebih banyak diyakini dan dianggap sebagai 'premis awal' (deduktif-apriori) yang tidak perlu diuji kebenarannya dalam dunia empiris yang berkaitan erat dengan semangat dan etos ilmu pengetahuan.

Jika kita membaca dengan teliti pemikiran-pemikiran filsuf Muslim, barangkali isu metafisika dalam artian *kalam* memang lebih dominan dari pada isu epistemologi. Hal demikian dapat dimaklumi, karena pada saat itu isu ilmu pengetahuan belum sesentral seperti yang terjadi pada abad 17 sampai dengan abad 20. Perkembangan ilmu pengetahuan belum sesopistikasi seperti sekarang ini. Ketika filsafat Barat memisahkan pembicaraan metafisika dan epistemologi semata-mata untuk kepentingan ketajaman analisa, yang pada gilirannya akan kembali lagi ke dunia metafisika, dunia Muslim masih sibuk dalam dunia metafisika *in the old fashion* karena rasa khawatir berlebih-lebihan yang ditanamkan oleh al-Ghazali dalam bukunya *al-Munqidz min al-Dalal*. Dengan demikian, kajian epistemologi dalam artian yang sesungguhnya kurang mendapat apresiasi yang wajar.

Sebelum menjajagi lebih lanjut kemungkinan perlunya membuka kembali khazanah ajaran al-Qur'an yang berkaitan dengan epistemologi, kita kutip terlebih dahulu pengamatan Prof. Mohammed Arkoun, guru besar sejarah pemikiran Islam, pada Universitas Sorbon, sebagai berikut:

"Whereas in Europe the scientific interpretation of religion in a secularised context started in the sixteenth century with the Lutheran Reform and the Renaissance, in all Muslim societies a scholastic, redundant, rigid 'orthodoxy' imposed an increasingly narrow vision of Islam itself. I mean that the pluralist liberal expression of Islam with many competing schools which flourished from the first to the sixth centuries (seventh to twelfth centuries, C.E.), have been forgotten, eliminated in each country through the pressure of one *official school of Law*. Today, when Muslims claim to restore the "authentic" "original" Islam, they all actually refer to a monolithic, impoverished, narrowed Islam, cut off from the rich intellectual debates among powerful thinkers during the classical period".³⁰

Terjemahan bebasnya:

"Sementara di Eropa, pemahaman dan penafsiran agama secara ilmiah dalam konteks yang telah dibumikan (lewat pendekatan ilmu-ilmu sosial seperti psikologi, sosiologi, antropologi dsb., pen.) mulai abad ke 16 dengan ide-ide pembaharuan pemikiran yang disebarluaskan oleh Luther dan jaman Renaissance, dalam seluruh masyarakat Muslim sikap dan pemahaman ortodoksi yang bersifat skolastik, pengulangan kata-kata yang melebihi dari cukup dan tidak luwes memaksa munculnya pemahaman dan pandangan yang semakin bertambah sempit terhadap Islam itu sendiri. Yang saya maksud adalah bahwa pemahaman Islam yang bersifat bebas (liberal) dan banyak dimensi (plural) dengan berbagai aliran pemikiran yang saling berlomba mempertajam konsep seperti yang telah terjadi dari abad pertama sampai dengan abad ke enam (abad 7 sampai dengan 12 Masehi) telah dilupakan dan malah sengaja dihapuskan dalam setiap negara Muslim lewat penekanan dan pemaksaan terhadap *satu aliran Hukum yang resmi* (official). Sekarang ketika seorang Muslim menuntut untuk menghidupkan ajaran Islam yang 'otentik' dan 'asli', semua tuntutan itu sebenarnya hanya menunjuk pada pemahaman Islam yang bersifat monolitik, miskin nuansa dan semakin bertambah sempit, terpotong dari akar debat intelektual yang sangat kaya nuansa di antara para pemikir selama periode klasik".

Menggali khazanah al-Qur'an

Di atas disebutkan bahwa konsepsi pemikiran Plato terlalu mengarah ke arah transenden, ke arah dunia 'idea' yang tidak berubah-ubah, kekal, ahistoris, sehingga sangat bersifat kontemplatif. Kecenderungan seperti itu oleh sementara pengamat dianggap sebagai penghambat tumbuh suburnya etos ilmu pengetahuan empiris secara umum. Sedang pemi-

kiran inductive-empiris Aristotel sendiri, meskipun sudah maju selangkah daripada Plato, tetapi pada gilirannya mendapat kritik yang tajam dari Francis Bacon (1561-1626).³¹

Jika filsafat Islam dalam artian 'sempit' di atas berinspirasi alam pikiran Yunani, maka kritik-kritik terhadap Plato dan Aristotel secara tidak langsung juga teralamatkan kepada filsafat Islam. Dalam menyatakan ini, saya tidak ingin disalahpahami. Di atas saya telah tandaskan bahwa filsafat Kenabian (bukan epistemologi secara khusus) adalah benar-benar hasil kreativitas para filsuf Muslim, yang tidak dapat dijumpai dalam filsafat Yunani. Filsafat Kenabian bisa dikembangkan menjadi aset spiritual yang sangat berharga yang tidak dimiliki oleh filsuf-filsuf yang manapun jua.

Dengan latar belakang sejarah filsafat seperti itu, kita memang perlu bersikap kritis dalam memahami dan menerima rumusan-rumusan epistemologi para filsuf Muslim. Paling tidak, kita tidak boleh menganggap rumusan-rumusan mereka sebagai sesuatu yang '*taken for granted*', karena sudah berlabel 'Islam'. Namun, sayang kritik-kritik kepada filsafat Islam kebanyakan bukan dalam teori epistemologinya, tapi lebih terarah kepada 'metafisika'nya. Dalam sejarah pemikiran filsafat Islam, ternyata teologi rasional *Kalam* a'la al- Ghazali-lah yang lebih dominan tanpa mengkaji lebih jauh implikasinya dalam bidang epistemologi. Dalam *kalam*, arus transendentalisme itu amat sangat kentara, dan membentuk cara berpikir umat. Kajian epistemologi yang aturannya kritis-konstruktif, tertarik-tarik masuk dalam wilayah teologi rasional *Kalam* dan metafisika kontemplatif. Kuatnya arus transendentalisme dalam pemikiran Islam, sekaligus mengurangi minat orang untuk menekuni kajian-kajian yang bersifat empiris. Jadi, epistemologi model Plato dan kaum rasionalis yang lain yang mendominasi pemikiran umat. *Monisme* lebih menarik daripada *pluralisme*. Idealisme lebih gampang menarik minat umat dari pada empirisisme.

Dalam tubuh filsafat Islam sendiri, sebenarnya, ada sikap ambivalensi dalam mengambil alih pemikiran Plato. Sikap ambivalen ini tercermin dalam pemikiran filsafat (falsafah) dan pemikiran sufism. Jika al-Ghazali menolak teori emanasi al-Farabi dan Ibn Sina dalam ruang lingkup metafisika spekulatif, bahkan sampai menuduh para pencetusnya sebagai 'keluar dari Islam',³² tapi lain sekali ceriteranya di lingkungan teologi spekulatif *sufism*.³³ Kalangan sufism menerima dengan tangan terbuka teori-teori Neoplatonis dan tidak menganggap pencetusnya keluar dari rel Islam.³⁴

Terlepas dari pro dan kons dalam masalah ini, tapi kajian yang sungguh-sungguh terhadap masalah epistemologi secara mendalam memang masih langka di lingkungan literatur Muslim klasik maupun yang kontemporer. Buku yang baru diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia tahun 1991, *Falsafatuna*³⁵ sudah membahas persoalan epistemologi, namun kecenderungan rasionalistik sangat menyolok di situ, lantaran pemahaman empiris dianggap berkaitan langsung dengan materialisme-komunisme.

Pertanyaan kita adalah: apakah al-Qur'an memang tidak menyinggung sama sekali persoalan epistemologi yang terpisah dari *Kalam* dan *Sufism*? Apakah ajaran-ajaran al-Qur'an memang hanya tepat untuk didominasi oleh model pemahaman yang berinspirasi Plato? Kita sepakat bahwa kitab suci al-Qur'an bukanlah buku filsafat. Tapi, begitu manusia mencoba untuk memahami al-Qur'an dan menafsirkannya, maka mulailah muncul berbagai aliran pemikiran. Aliran pemikiran manusia Muslim inilah yang menjadi obyek kajian ilmu-ilmu agama dan sosial. Berdasarkan anggapan dasar ini kita dapat mengatakan bahwa filsafat dan epistemologi Islam yang berkecenderungan Platonis dan Neoplatonis, agaknya mereduksi keutuhan ajaran al-Qur'an. Contoh yang paling sederhana dapat disebutkan di sini bagaimana al-Qur'an menggambarkan Nabi Ibrahim mencari Tuhan.³⁶ Dalam proses pencarian yang sangat metafisis sekalipun, Nabi Ibrahim masih memanfaatkan peralatan inderawi. Al-Qur'an tidak meniadakan sama sekali perlunya dipergunakan penyelidikan dan penelitian empiris untuk memperoleh rumusan-rumusan dan konsep-konsep pemikiran yang abstrak, fundamental dan universal.

Studi empiris terhadap kehidupan alam (fisika, astronomi, dan iptek secara umum) dan kehidupan manusia (psikologi, ekonomi, antropologi, sejarah, sosiologi, komunikasi) aturannya juga mendapat prioritas yang sama dalam al-Qur'an. Adanya ayat-ayat *kauniyyah*, disamping ayat-ayat *ahkam*, tidak dapat diketepikan begitu saja tanpa mendistorsi keutuhan cakupan makna al-Qur'an. Terhadap ayat-ayat *kauniyyah* ini, pemahaman kalam dan falsafah, jangkakan tasawwuf, serta ilmu-ilmu klasik yang lain tidak dapat banyak berbicara. Hanya studi yang bersifat empiris-interdisiplinerlah yang dapat memahami kandungan ayat al-Qur'an dengan utuh-terpadu. Begitu juga sebaliknya, ayat-ayat *kauniyyah* yang terpecah-pecah dalam berbagai cabang studi tidak dapat berdiri sendiri. Dia masih terkait erat dengan aspek-aspek spiritualitas dan moralitas al-Qur'an.

Satu hal yang perlu dikaji secara serius mengapa para filsuf dan *mutakallimun* (ahli-ahli ilmu kalam) lebih cenderung tertarik pada hal-hal yang 'kekal', 'tidak berubah-ubah'? Mengapa tidak tertarik pada 'proses'? Padahal Nabi Ibrahim sendiri memerlukan 'proses' yang panjang sebelum memperoleh keyakinan dan keimanan yang teguh. Bukan-kah al-Qur'an sendiri selalu berbicara dan menekankan 'proses'? Setidaknya al-Qur'an selalu menghubungkan antara 'proses' dan 'kekekalan' secara dialektis. Hal ini perlu dikaji ulang, lantaran erat kaitannya dengan *the body of knowledge* yang ingin dikembangkan oleh manusia dalam sejarah hidupnya mengemban tugas sebagai *khalifah*. Al-Qur'an selalu menekankan 'proses' kejadian bintang, 'proses' kejadian manusia, binatang, 'proses' kejadian alam semesta dan lain sebagainya.³⁷

Baik secara psikologis maupun filosofis, pengertian dan pemahaman makna 'proses' memang sangat berbeda dari pemahaman dan pengertian makna 'berubah-ubah'. Menghadapi rumus matematika yang tidak berubah-ubah, orang memang tidak dapat berbuat lain kecuali itu. Secara psikologis, kita dihadapkan kepada suatu situasi di mana tidak ada alternatif lain kecuali yang telah tersedia. Kita terpaksa pada satu alternatif,

yaitu $2 \times 2 = 4$. Dalam sejarah filsafat Barat, pemikiran Rene Descartes yang lebih menekankan peran logika untuk mencapai pengetahuan yang pasti (*certain and indubitable*)³⁸ seperti hitungan matematis dan hukum Archimedes mendapat tantangan yang kuat baik dari filsuf analitik maupun dari para filsuf pragmatik.³⁹

Kecenderungan filsafat ilmu sekarang ini lebih menaruh perhatian kepada 'proses', dan bukan pada bahasan 'pondasi' ilmu pengetahuan.⁴⁰ Pe ngaruh *history of science* dan *sociology of science* membuka cakrawala baru dalam persoalan ilmu pengetahuan. Adanya konsep 'incommensurability', yakni tidak dapat dibandingkannya satu teori ilmu pengetahuan dengan teori yang lain sangat menarik kalangan sejarawan ilmu pengetahuan. Juga adanya 'revolutionary science' sebagai jalan keluar pemecahan alternatif dari rutinitas pemecahan masalah dalam wilayah 'normal science', juga ikut menggiring ditinggalkannya konsepsi 'tak berubah-ubah'nya susunan dan bangunan ilmu pengetahuan.

Dalam menekankan dimensi 'proses' dan 'perubahan' terselip di situ *greget* keingintahuan intelektual (*curiosity*) yang sangat tinggi dan dimensi kreatifitas lebih ditekankan di situ. Tak salah jika perkembangan ilmu pengetahuan dalam satu setengah abad terakhir lebih cepat dari akumulasi ilmu-ilmu pengetahuan yang telah dicapai oleh manusia selama berabad-abad yang lalu.

Dimensi kuriositas dalam al-Qur'an

Disamping dimensi dzikir (*ala bi dzikrillahi tatmainnu al-qulub*)⁴¹, al-Qur'an sebenarnya juga mengandung dimensi kuriositas (rasa ingin tahu yang mendalam).⁴² Al-Qur'an menantang manusia untuk mempelajari alam seisinya untuk menemukan hukum-hukum alam dan hukum-hukum sosial untuk kepentingan manusia. Secara eksplisit, al-Qur'an mengingatkan bahwa rumusan ilmu-ilmu pengetahuan buatan manusia itu sangat bervariasi dan bermacam-macam dan tidak akan pernah mencapai apa yang disebut 'final'. Apa yang ditulis ilmuwan abad yang lalu, sangat boleh jadi akan dirubah oleh generasi berikutnya sesuai dengan temuan-temuan baru yang datang menyertainya. Dalam pengertian ini, dimensi 'proses' sangat kentara sekali.

Al-Qur'an menggambarkan 'proses' panjang tersebut dengan mengi baratkannya dengan 'tinta' yang dibuat dari air laut untuk menulis ilmu-ilmu dan kalimat-kalimat Tuhan. Menulis kalimat-kalimat Tuhan, dalam arti meneliti dan menyelidiki lewat proses *trial and error* untuk menemukan rumusan hukum-hukum regularitas yang melekat dalam karya dan kreatifitas Tuhan yang menjelma dalam bentuk alam semesta dan manusia. Berapapun tinggi dan rumitnya ilmu manusia (yang sudah barang tentu 'relatif'), yang dimanfaatkan untuk meneliti dan menulis karya dan kreatifitas Tuhan (ayat al-Kauniyyah), maka tinta yang dibuat dari air laut tersebut akan habis, sebelum karya dan kreatifitas Tuhan habis tertulis atau terumuskan dalam lembar-lembar ilmu pengetahuan yang terkonstruksi secara sistematis. Untuk mendorong tumbuh-mekarnya kreatifitas dan kuriositas manusia, al-Qur'an menandakan bahwa

kalaupun tinta yang dibuat dari air laut tadi habis, maka Tuhan akan mengganti air laut yang baru lagi. Meskipun begitu, begitu tendas al-Qur'an, ilmu-ilmu yang berusaha merumuskan hukum-hukum regularitas karya-karya Tuhan akan selalu kehabisan tinta lantaran banyaknya obyek studi yang perlu dikaji oleh manusia.⁴³

Sudah barang tentu, ayat tersebut di atas adalah sangat *interpretable* sekali. Sebagian golongan ahli tafsir mungkin bisa membawanya kepada apa yang dinamakan '*tashghir*' (yakni bentuk pemahaman yang lebih menekankan betapa 'kecil'nya manusia di hadapan alam semesta ini) karena tantangan al-Qur'an tadi agaknya benar-benar diluar kemampuan manusia (sebagai individual) untuk menjangkaunya. Saya tidak tahu persis apa hubungan antara penekanan makna *tashghir* dengan menghilangnya ide kausalitas dalam inti jantung ajaran teologi rasional *Kalam Asy'ariah*.⁴⁴ Mungkin juga ada keterlibatan unsur pemahaman sufisme di situ. Terlepas dari persoalan itu, ada semacam *internal contradiction* di situ. Jika filsafat Islam itu benar-benar Platonis-rasional, tapi mengapa ketika ia berpindah tangan ke teologi rasional *Kalam Asy'ariah* (sebagai *antidote* merajalelanya pemahaman Mu'tazilah), lalu ide kausalitas yang *notabene* adalah benar-benar rasional menghilang dari bahasan teologi rasional *Kalam*?

Kalau ayat tersebut di atas *interpretable*, mengapa kita tidak berani menafsirkan dengan pemahaman yang lebih sesuai dengan pemahaman epistemologi modern? Mengapa dzikru Allah cuma diartikan sempit secara tradisional? Apakah ilmuwan Muslim yang giat meneliti untuk mengembangkan ilmu pengetahuan untuk kesejahteraan manusia dalam rangka ibadah kepada Allah SWT tidak termasuk dalam kategori *dzikruallah*? Ciptaan, karya dan kreatifitas Tuhan di atas bumi dan di alam semesta secara keseluruhan memang terlalu amat sayang kalau tidak dikaji, diteliti, dirumuskan untuk kepentingan Kesejahteraan manusia dalam kerangka utuh ibadah kepada Allah SWT.

Satu titik terang yang tidak dibicarakan dalam karya filsafat Islam klasik (untuk tidak mengatakan teologi rasional *Kalam* dan teologi spekulatif sufism) - dalam kaitannya dengan sudut kajian epistemologi adalah bagaimana dan di mana peran kreatifitas subyektif manusia di dalam usahanya menyusun "the body of knowledge". Epistemologi Islam tradisional lebih banyak ditarik-tarik ke wilayah metapisisika yang kontemplatif-Neoplatonis atau ke wilayah etika normative dalam *kalam* dan sufism.

Agaknya, kita perlu merekonstruksi bangunan epistemologi Islam tidak dalam artian sempit karena sebenarnya hanya dalam wilayah inilah yang cocok untuk mengungkapkan dan memunculkan teori-teori ilmu pengetahuan tanpa perlu harus merongrong kewibawaan metapisis dan etis. Ada bahayanya memang, meninggalkan metapisisika dan etika dalam kerja ilmu pengetahuan, tapi kalau premis itu dibalik, dalam arti, bahwa metapisisika dan etikalah yang menjadi panglima, maka kita akan selalu menjadi konsumen ilmu pengetahuan dan bukan 'pencetus', 'penyusun' ilmu pengetahuan. Yang pada gilirannya, kita akan menjadi konsumen

terus menerus, karena gondolan metafisika dan etika yang mendominasi epistemologi dalam Islam. Padahal, al-Qur'an sendiri secara eksplisit membicarakan semua aspek pendekatan secara proporsional, tanpa mereduksi yang satu masuk wilayah yang lain.

KEPUSTAKAAN

1. Harold H. Titus, dkk., *Persoalan-persoalan Filsafat*, terjemahan Prof. Dr. H. M. Rashidi, Bulan Bintang, Jakarta, 1984, h. 187-8.
2. Sebagian pemikir memasukkan aliran ke tiga yaitu, intuisi. Aliran ini menekankan peran intuisi di atas indra dan rasio. Pengetahuan mistik dikelompokkan oleh Harold H. Titus dkk. dalam kategori ini. Seperti halnya rasionalisme dan empirisme, intuitionism juga mempunyai kelemahan masing-masing. *Ibid.*, h. 207-8.
3. *Ibid.* h. 256.
4. *Loc.cit.*
5. Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Penerbit Kanisius, Yogyakarta, 1989, h. 42.
6. *Ibid.*, h. 40.
7. Departemen Agama, *Al-Qurāan dan terjemahannya*, Surat Al- Nahl, ayat 78, h. 413.
8. Harun Hadiwiyono, *op.cit.*, h. 40.
9. Bandingkan dengan Muhammad Baqir Ash-Shadr, *Falsafatuna*, terjemahan M. Nur Mufid bin Ali, Mizan, Bandung, 1991, h. 27-8.
10. Harun Hadiwiyono, *op.cit.*, h. 48.
11. *Ibid.*, h. 52.
12. *Ibid.*, h. 53.
13. Harold H. Titus dkk., *op.cit.*, h. 256.
14. Roger Garaudy, *Janji-janji Islam*, terjemahan Prof. Dr. H.M. Rashidi, Bulan Bintang, Jakarta, 1982, h. 139- 168, terutama h. 167.
15. *Ibid.*, h. 145.
16. Ibn Sina, *Kitab al-Najat*, M. Kurdi (ed.), Sa'adah Press, Kairo, 1938, h. 448 dan bandingkan dengan Sayyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine*, The Blenknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1964, h. 203-4. Juga Majid Fakhry, *A_History of Muslim Philosophy*, New York, 1970, h. 125-83.
17. Abu Nasr al-Farabi, *Mabadi' Ara' ahl Madinah al-Fadilah* (al-Farabi on the Perfect State), terjemahan Richard Walzer, Clarendon Press, Oxford, 1985, h. 57- 101 dan 101-163. Bandingkan dengan F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs : The Aristotelian Tradition in Islam*, New York University Press, New York, 1968, h. 14.
18. Majid Fakhry, *op.cit.*, h. 270-292; Bandingkan dengan Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, h. 16.
19. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Critique of Pure Reason), terjemahan Norman Kemp Smith, St. Martin's Press, New York, 1965, B. 660-64, hh. 525-28.
20. *Ibid.*, A. 188-9/B 232, h. 217-8.
21. Werner Stark, "Sociology of Knowledge", *The Encyclopaedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.), Macmillan Publishing Co., Inc., New York, 1967, h. 475-477.
22. Kesan penulis diperkuat oleh pernyataan Muhammad Baqir Ash-Shadr, bahwa "Filsafat Islam dan sistem berpikir Islami secara umum berdasar

- kan aliran rasional; sementara aliran empirikal mendominasi beberapa paham dalam materialisme antara lain Marxisme", *op.cit.*, h. 37.
23. F.E. Peters, *op.cit.*, h. 185-199.
 24. John Bousfield, "Islamic Philosophy in South East Asia" dalam *Islam in South East Asia*, editor M.B. Hooker, Leiden, E.J. Brill, 1983, h. 96.
 25. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984, h. 33.
 26. Roger Geraudy, *op.cit.*, h. 167.
 27. Lihat tulisan saya, "Tasawwuf : Dimensi Batin Agama Islam" akan dimuat dalam *Al-Qalm*, Majalah Ilmiah IKIP Muhammadiyah, Yogyakarta, edisi mendatang.
 28. John Bousfield, *op.cit.*, h. 113. Bandingkan dengan Oliver Leaman, *op.cit.*, h. 40.
 29. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Second Edition, Chicago, 1970, h. 147, 149.
 30. Mohammad Arkoun, "The Contemporary Expression of Islam" paper belum diterbitkan.
 31. John Losee, *An Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford University Press, London, 1972, h. 63.
 32. Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-Dalal*, al-Matbaah al-'Ilmiyya, Mesir, 1303, h. 16, dan bandingkan dengan edisi bahasa Inggris, W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, George Allen and Unwinn LTD, London, 1970, h. 37.
 33. Istilah teologi rasional kalam dan teologi spekulatif sufism saya ambil dari Fazlur Rahman, *Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1979, h. 107.
 34. John Bousfield, *op.cit.*, h. 106, dan bandingkan dengan Fazlur Rahman, *Islam*, *op.cit.*, h. 142-4.
 35. Lihat footnote no. 22.
 36. Al-Qur'an, *al-An'am*, 74-9, hal. 199.
 37. *Ibid.*, surat *al-Ghasyiah*, 17-20, h. 1055.
 38. Rene Descartes, *Meditations*, terjemahan Elizabeth S. Haldane dan G.R.T. Ross, Cambridge University Press, England, 1969, Vol. 1, h. 149.
 39. Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983, h. IX.
 40. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey, 1979, h. 159, 315, 325. Buku ini menerangkan tentang perubahan paradigma dalam epistemologi, terutama dalam bahasannya tentang perpindahan orientasi dari epistemologi ke hermeneutics, juga keterkaitan antara epistemologi dan filsafat bahasa.
 41. Al-Qur'an, *Ar-Ra'd*, 28, h. 373.
 42. Al-Qur'an, *Yunus*, 5, h. 306 ; *Ali Imran*, 191, h. 110 ; *al-Jaatsiyah*, 2-5, h. 815 ; *Ar-Rahman*, 33, h. 887.
 43. Al-Qur'an, *al-Kahfi*, 109, h. 459-60 ; *Luqman*, 29, h. 657.
 44. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, *op.cit.*, h. 3, 7 dan 152 ; Bandingkan dengan Michael E. Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, III, 1965, h. 193.