

# EPISTEMOLOGI 'ABD AL-JABBÂR BIN AHMAD AL-HAMADZÂNĪ

Oleh : Drs. Machasin MA

Epistemologi (dari bahasa Yunani Kuna, *episteme* = pengetahuan dan *logos* = teori) didefinisikan, antara lain, sebagai cabang filsafat yang menyelidiki asal, struktur, metode-metode dan keabsahan pengetahuan.<sup>1</sup> Dengan demikian judul di atas mengandung pengertian konsep 'Abd al-Jabbâr<sup>2</sup> mengenai hal-hal yang berkenaan dengan teori pengetahuan itu. Akan tetapi tulisan ini tidak membicarakan semua masalah itu. Ini dilakukan selain karena keterbatasan ruang dan waktu, juga karena kenyataan bahwa 'Abd al-Jabbâr tidak menulis teorinya tentang pengetahuan secara lengkap dengan maksud khusus untuk menjelaskan konsepnya tentang pengetahuan.

Memang ia menulis satu buku penuh dengan masalah pokok penalaran dan pengetahuan, yakni juz XII dari *al-Mughnî fî Abwâb al-Tawhîd wa al-'adl* yang diberi anak judul *al-Nadhar wa al-Ma'ârif*, namun buku itu ditulis sebagai satu bahagian dari pembicaraannya tentang masalah teologi. Buku itu dimaksudkan sebagai landasan bagi konsepnya tentang kewajiban yang dibebankan Allah kepada manusia. (*taklîf*).

Yang akan dibicarakan dalam tulisan ini hanyalah konsep 'Abd al-Jabbâr tentang pengetahuan, kriteria-kriteria pengetahuan yang benar, macam-macam pengetahuan dan penalaran sebagai alat untuk mencapai pengetahuan yang benar. Bagaimana pengetahuan diungkapkan dalam bentuk yang bisa ditangkap orang lain dan sumber-sumber pengetahuan, tidak akan dibahas dalam tulisan ini.

## I. Definisi Pengetahuan

Pengetahuan menurut 'Abd al-Jabbâr adalah *ma'nâ* yang meniscayakan ketenangan jiwa subyek-yang-mengetahui terhadap obyek yang diketahuinya.

---

1. Lihat Ledger Wood "Epistemology" dalam Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1976), h. 94.

2. Tokoh utama kebangkitan kedua Mu'tazilah (di Iran) ini hidup pada tahun 320-415 H./932-1025 M. Ia diangkat menjadi *Qâdli al-Qudlâh* oleh al-Shâhib bin 'Abbâd, wazir Banî Buwaih di daerah itu, dan karenanya terkenal dengan julukan al-Qâdli dan Qâdli al-Qudlâh. Di antara banyak karyanya, yang terbesar adalah *al-Mughnî fî Abwâb al-Tawhîd wa al-'Adl*. Kitab ini membahas dengan penjang lebar pokok-pokok ajaran kaum Mu'tazilah dan kemannya menjadi acuan yang penting bagi studi tentang aliran ini.

(*al-'ilm huwa al-ma'nâ alladzî yaqtadli sukûn nafs al-'âlim ilâ mâ tanâwalah*). Akan tetapi, *ma'nâ* ini tidak dapat meniscayakan ketenangan jiwa kecuali kalau berupa kepercayaan (*i'tiqâd*) yang obyeknya (*mu'taqad*) sesuai dengan kenyataan sebenarnya dari sesuatu dan terjadi dengan cara tertentu.<sup>1</sup> Dengan demikian ada dua kriteria yang dipakai oleh 'Abd al-Jabbâr untuk menyebut adanya pengetahuan atau *'ilm*: (1) *ma'nâ* atau *i'tiqâd* yang berkenaan dengan kenyataan sebenarnya dari sesuatu obyek dan (2) ketenangan jiwa (*sukûn al-nafs*) pada subyek-yang-mengetahui yang ada karena adanya *ma'nâ* atau *i'tiqâd* itu.<sup>2</sup>

Kata *al-ma'nâ* dalam karya-karya ilmu kalam 'Abd al-Jabbâr dan kebanyakan penulis dalam tradisi ini, menurut R. M. Frank, merupakan padanan kata *al-'aradl*, yakni aksiden, semisal aksi mengetahui dan mampu (*qudrah*). Namun aksiden yang dimaksudkan di sini tidaklah mengacu kepada keadaan-keadaan atau kondisi-kondisi sebagai realitas-realitas tersendiri dari suatu subyek, melainkan mengacu kepada semua itu sebagai penentu yang terpisah dari keberadaannya. Aksiden merupakan penentu kausal batiniyah dari keadaan-tertentu subyek. Misalnya, aktualitas dari aksiden gerak dalam suatu obyek yang bergerak merupakan penentu kausal langsung dari keadaan-bergerak subyek itu.<sup>1</sup>

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pengetahuan, bagi 'Abd al-Jabbâr, merupakan penentu kausal langsung yang ada di dalam subyek-yang-mengetahui bagi ketenangan jiwanya terhadap obyek yang diketahuinya. Kita dapat mengambil contoh pengetahuan bahwa Fulan ada di rumahnya pada saat tertentu. Yang menyebabkan saya tahu, bahwa ia ada di rumahnya saat itu adalah aktualitas aksiden-mengetahui, atau keyakinan dalam diri saya, tentang keberadaannya di rumahnya pada waktu itu. Keberadaan saya sebagai subyek-yang-mengetahui keberadaannya di situ ditentukan oleh aktualitas aksiden-mengetahui dalam diri saya itu. Tanpa aksiden-mengetahui itu saya tidak berada dalam keadaan-mengetahui. Aksiden ini tidak merupakan realitas yang selalu inheren dalam diri saya, melainkan hanya inheren dalam diri saya pada saat saya mengetahui.

Yang menunjukkan atas adanya pengetahuan, menurut 'Abd al-Jabbâr, adalah bahwa seseorang mendapati dirinya meyakini sesuatu, sementara jiwanya tenang terhadap hal yang diyakininya, sebagaimana keadaannya pada

---

1. Lihat 'Abd al-Jabbâr, *al-Mughnî fî Abwâb al-Tawhîd wa al-'Ad-1*, Juz XII, ed. Ibrâhîm Madkûr (Kairo: al-Mu'assasat al-Mishriyyah al-Ammat li al-Ta'lîf wa al-Tarjamat wa al-Thibâ'at wa al-Nasyr, Wizârat al-Tsaqâfat wa al-Irsyâd al-Qawmî, tth.), h. 13.

2. Lihat juga *ibid.*, h. 25 dan George F. Hourani, *Islamic Rationalism; The Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971), h. 17.

1. Lihat R.M. Frank "Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu'ammar" dalam *Journal of American Oriental Society*, no. 87/1967, h. 250.

saat menangkap hal-hal yang ditangkap dengan persepsi. Ia dapat membedakan keadaannya yang demikian itu dengan keadaannya ketika ia meyakini tanpa penyelidikan (*tabkhîr*), menyangka (*dhann*) atau mengikuti pendapat orang tanpa mengetahui alasan (*taqlid*). Ketika kenyataannya ini benar dan kita tahu bahwa itu dapat demikian karena adanya suatu *ma'nâ* (dalam pengertian aksiden seperti di atas), maka mestilah bahwa *ma'nâ* itu yang kita maksudkan dengan kata 'ilm dan *ma'rifah*.<sup>1</sup>

Aksiden ini juga disebutnya dengan *i'tiqâd* (keyakinan, keterikatan). Menurut 'Abd al-Jabbâr, pengetahuan adalah salah satu jenis *i'tiqâd* dengan alasan bahwa subyek-yang-mengetahui atau subyek - yang - mempunyai - pengetahuan ('*âlim*) mendapatkan jiwanya terikat (*mu'taqidah*, meyakini) dengan apa yang diketahuinya, sama keadaannya dengan pada saat ia mendapatkan dirinya terikat dengan pendapat yang ia ikuti secara buta (*taqlid*). Kelebihan pengetahuan yang benar atas *taqlid* hanyalah bahwa pada pengetahuan ada ketenangan jiwa yang tidak terdapat pada *taqlid*. Kenyataan ini membuat 'Abd al-Jabbâr tidak mau mengatakan bahwa pengetahuan itu *ma'nâ* yang lain dari keyakinan. Kalau memang itu bukan keyakinan, katanya, mestilah ia tidak sama dengan keyakinan. Nyatanya, sebagaimana dibuktikannya dengan keyakinan pada orang yang *taqlid*, pengetahuan tidak berbeda dengan keyakinan. Hanya ada kriteria tertentu di situ, yakni ketenangan jiwa, yang membedakannya dengan jenis-jenis keyakinan lain.<sup>1</sup>

Kemudian dinyatakannya, bahwa keterikatan atau keyakinan jiwa akan sesuatu obyek itu mesti memenuhi persyaratan tertentu untuk dapat disebut sebagai pengetahuan yang benar: yakni kesesuaiannya dengan kenyataan obyek itu sehingga menimbulkan ketenangan jiwa. Dikatakannya, bahwa *ma'nâ* itu mesti berupa *i'tiqâd* yang *mu'taqadnya* sesuai dengan kenyataannya dan terjadi dengan jalan-jalan tertentu. Yang dimaksudkan dengan jalan-jalan tertentu itu adalah : terjadinya *i'tiqâd* itu (1) dari penalaran, (2) pada saat orang mengingat penalaran, (3) dari perbuatan subyek-yang-mengetahui terhadap hal yang diyakini, (4) dari diterapkannya pengetahuan umum atas hal-hal khusus dan (5) pada saat diingat suatu pengetahuan.<sup>2</sup>

1. Lihat *Mughnî* XII:23. 'Abd al-Jabbâr tidak membedakan antara *ilm* dan *ma'rifah*. *Ma'nâ* yang menyebabkan ketenangan jiwa ini disebut dengan 'ilm sebagaimana disebut dengan *ma'rifah* (*wa hâdzâ al-ma'nâ alladzî yaqtadli sukûn al-nafs yusammâ ma'rifatan kamâ yusammâ 'ilman; ...*), katanya dalam *ibid.*, h. 16.

1. Lihat *Mughnî* XII:26.

2. Lihat *ibid.*, h. 30, 34-5 dan 80, dan karya lain yang dinisbahkan kepada 'Abd al-Jabbâr, *Syarah al-Ushûl al-Khamsah*, kumpulan Qawâm al-Dîn Mânkdîm Ahmad bin Ahmad bin al-Husayn bin Abî Hâsyim al-Husaynî Syasdiw, ed. A.K. 'Utmân (Kairo: Maktabat Waithah, cet. I, 1965), h. 191-3. Ada lagi satu jalan yang diterima 'Abd al-Jabbâr dalam *Mughnî* XII:35, tetapi ditolaknya dalam *Syarah*, h. 193, yakni *taqlid* yang diikuti dengan pembuktian. Ini ditolaknya karena ada kemungkinan bahwa keyakinan seperti itu akan berubah menjadi kebalikannya sama sekali setelah pembuktian. Apa yang diyakini secara *taqlid* sebagai baik, bisa jadi ternyata jelek dan sebaliknya.

'Abd al-Jabbâr membuktikan adanya ketenangan jiwa (*sukûn al-nafs*), sebagai kriteria adanya pengetahuan, dengan hal-hal yang terjadi sehari-hari. Orang yang persepsinya menangkap suatu obyek (*mudrik*), kalau ia berakal, sementara penghalang dan kerancuan tidak ada padanya, akan mendapatkan dirinya meyakini apa yang ditangkap oleh persepsinya sementara jiwanya tenang dengan keyakinannya itu. Misalnya, ia mengatakan, orang yang melihat api akan menjaga diri darinya, orang yang melihat air akan menghindarkan diri dari berjalan di atasnya, orang yang melihat daratan akan berjalan di atasnya dan orang yang melihat binatang buas akan menjaga diri dari berdiri di depannya. Keadaan ini tidak sama dengan keadaan orang yang hanya menyangka (*dhânn*) dan percaya tanpa pembuktian (*mubkhit*).<sup>1</sup>

Orang yang menyangka adanya api bisa juga akan menjaga diri dari api itu, namun dalam melakukan tindakan ini ia tidak disertai dengan ketenangan jiwa. Jiwanya tidak membenarkan sepenuhnya apa yang dipercayainya. Paling banter ia hanyalah mengambil tindakan berhati-hati sehubungan dengan kemungkinan adanya api itu.

Hakekat ketenangan jiwa itu menurutnya adalah perbedaan yang ditemui seseorang ketika ia melihat dirinya sendiri, antara keyakinan yang diperoleh dengan melihat langsung dan yang diperoleh melalui pemberitaan dari orang lain yang tidak mempunyai otoritas. Kita dapat segera membedakan keadaan jiwa kita tentang keyakinan kita bahwa si Fulan ada di rumahnya karena kita sendiri melihatnya dengan mata kepala sendiri dari keadaan kita pada saat ada orang, sembarang orang, memberitahu kita bahwa ia ada di rumahnya.<sup>2</sup> Pada keadaan pertama keyakinan kita itu tidak akan tergoyahkan oleh keraguan atau gangguan dari luar diri kita untuk tidak meyakinkannya. Sebaliknya, pada keadaan kedua, keyakinan kita akan sangat mudah goyah, misalnya, manakala ada orang lain yang lebih kita percayai memberitahukan bahwa orang itu tidak ada di rumahnya. Kelebihan keadaan pertama atas keadaan kedua inilah yang disebut dengan ketenangan jiwa (*sukûn al-nafs*).

'Abd al-Jabbâr menolak kepuasan yang ada pada sementara orang yang keyakinannya tidak sesuai dengan kenyataan (*al-jâhil*). Seringkali orang yang melihat fatamorgana jiwanya tenang akan keyakinannya bahwa yang dilihatnya itu air, namun, kata 'Abd al-Jabbâr, ketenangan itu hanyalah perkiraan orang itu saja, bukan ketenangan jiwa yang sebenar-benarnya. Ketenangan jiwa seperti itu akan segera hilang dengan sedikit penelitian.<sup>1</sup> Jadi bukan ketenangan jiwa semu seperti itulah yang dimaksudkannya, melainkan ketenangan jiwa yang tidak tergoyahkan oleh penyelidikan atau keragu-raguan.

---

1. Lihat *Mughni* XII:36.

2. Lihat *Syarh*, h. 46-7.

1. Lihat *Mughni* XII:37.

## II. Kriteria Obyektif dan Subyektif

Kita bisa bertanya mengapa 'Abd al-Jabbâr memberikan kriteria obyektif dan kriteria subyektif bagi pengetahuan. Yang pertama adalah keyakinan yang sesuai dengan kenyataan obyeknya dan yang kedua adalah ketenangan jiwa subyek-yang-mengetahui terhadap keyakinannya itu. Mengapa ia tidak memberikan kriteria obyektif saja? Apakah dengan diajukannya kriteria subyektif ini tidak timbul kelemahan dalam definisinya tentang pengetahuan?

Pertama harus kita ingat, bahwa yang dimaksudkan dengan pengetahuan dalam pembicaraan 'Abd al-Jabbâr adalah aksiden bagi subyek -yang-mengetahui, jadi bukan sesuatu yang berada di luar subyek. Pengetahuan seperti ini hanya ada di dalam diri subyek. Subyek yang mengetahui pastilah meyakini pengetahuannya. Tanpa keyakinan seperti ini subyek tidak dapat disebut dengan subyek-yang-mengetahui. Sementara itu ada banyak macam keyakinan dan tidak semuanya merupakan pengetahuan. Keyakinan seseorang barang kali sesuai dengan kenyataan obyek yang diyakini. Jadi dari segi kriteria obyektif, keyakinan seperti ini sudah "memenuhi syarat" untuk menjadi pengetahuan yang benar. Namun ternyata itu saja bagi 'Abd al-Jabbâr tidak cukup. Karena bisa jadi keyakinan seperti itu datang dari kepercayaan yang buta terhadap pendapat seseorang atau keyakinan tanpa pembuktian atau dugaan. Keyakinan seperti ini tidak tahan dan tidak memuaskan sepenuhnya kebutuhan untuk tahu dari manusia yang diberi akal (*al-'âqil*) untuk tahu.

Ketidaktahuan, yang berarti tidak terpenuhinya kebutuhan untuk tahu, menyebabkan ketegangan dan kesusahan bagi orang yang diberi akal. Dikatakan oleh 'Abd al-Jabbâr, bahwa orang *mukallaf* (yang mendapatkan beban kewajiban dari Allah), jika telah mencapai kesempurnaan akal, pastilah takut untuk tidak melakukan penalaran karena ia tahu secara mau tidak mau atau begitu saja (*dlarûri*), bahwa ia mempunyai kewajiban untuk melakukan penalaran.<sup>1</sup> Ketakutan ini pun menimbulkan ketidaktenangan jiwa, maka orang ini berusaha untuk menghilangkan ketegangan, kesusahan dan ketakutan ini dengan mencari pengetahuan yang sebenarnya. Yang tegang dan susah dalam keadaan tiadanya pengetahuan itu adalah keseluruhan diri orang yang diberi akal itu. Jiwa, sebagai keseluruhan dirinyalah yang tidak tenang pada saat ia tidak tahu. Oleh karena itu pengetahuan yang dicarinya mestilah pengetahuan yang memberikan ketenangan kepadanya sebagai keseluruhan,

1. Lihat Syark, h. 71-2.

bukan hanya keyakinan intelektual murni yang hanya memberikan kepuasan kepada hati atau akal.<sup>1</sup>

Kemudian harus diingat pula, bahwa 'Abd al-Jabbâr adalah seorang *mutakallim* Mu'tazilah dan bukan seorang filsuf atau pemikir bebas. Bagi seorang Mu'tazilah, pengetahuan atau 'ilm bukanlah suatu pencarian kebenaran abstrak yang mengijinkan petualangan spekulatif murni, melainkan eksploitasi terhadap suatu petunjuk yang jelas (*dalil*) dengan menggunakan penalaran ("... le 'ilm, pour un mu'tazilite, n'est pas la recherche d'une vérité abstraite permettant l'aventure purement spéculative, il est l'exploitation par la raison d'un indice probant ....").<sup>2</sup> *Dalil*, sesuai dengan pembuktian dalam kalam, ditangkap oleh subyek sebagai sesuatu yang mengarahkannya kepada kebenaran. Dengan demikian kesahihan pengetahuan yang dihasilkan oleh penerapan penalaran atas *dalil* diukur dengan kepuasan yang diberikan kepada diri sendiri (*l'auto-satisfaction*) dari subyek-yang-mengetahui.<sup>1</sup>

Dikatakan pula oleh 'Abd al-Jabbâr ketika ia membantah pemakaian tidak adanya kontradiksi sebagai kriteria pengetahuan atau 'ilm, bahwa tidak adanya kontradiksi itu sering tidak dapat mencegah terjadinya kekeraskepalaan orang yang tidak mau menerima kebenaran. Kalau sudah jelas kesahihan keyakinan orang yang benar, kata 'Abd al-Jabbâr, sementara orang yang salah mengingkarinya, bukankah orang harus kembali kepada dirinya dan diberikan kata-kata yang keras kepada orang yang mengingkari itu (*yufhasy al-qawl 'alaih*) dengan membuat contoh-contoh dan bukti-bukti?<sup>2</sup> Kembali kepada diri (*al-rujû' ilâ al-nafs*) bagi 'Abd al-Jabbâr merupakan dasar yang tak dapat digoyahkan. Bukankah dengan itu kita dapat mengetahui dengan pasti keadaan diri kita pada saat meyakini, menyangka atau mengikuti pendapat orang lain saja?

Syarat yang diajukan 'Abd al-Jabbâr agar suatu keyakinan meniscayakan ketenangan jiwa menyebabkan kriteria subyektif ini tidak sepenuhnya subyektif. Dalam satu segi, kriteria ketenangan jiwa itu merupakan kriteria obyektif. Ketenangan jiwa hanya dapat terjadi, dalam kasus pengetahuan yang sebenarnya, manakala keyakinan yang dimiliki *i'tiqâd* terjadi melalui salah satu dari jalan-jalan yang telah disebutkan di atas. Jalan-jalan itu merupakan

---

1. Lihat *Mughnî* XII:22. Lihat juga J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech; A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî I-Qûdâtî Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî* (Leiden: E.J. Brill, 1976), h.49, M. Bernand, *Le Problème de la connaissance d'après le Muḡnî du cadî 'Abd al-Gabbâr* (Alger: Société National d'Édition et de Diffusion, 1982), h. 296 dan 298, dan Husnî Zaynah, *al-'Aql 'ind al-Mu'tazilî; Tashawwur al-'Aql 'ind al-Qâdî 'Abd al-Jabbâr* (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, cet. I, 1978), h. 75-6, yang antara lain mengutip dari *Mughnî* XV:405.

2. Lihat Marie Bernand "La Notion de 'ilm chez les premiers mu'tazilites" dalam *Studia Islamica*, no. 36/1972, h. 36.

1. Lihat Marie Bernand, *Le Problème*, h. 298.

2. Lihat *Mughnî* XII:39.

kriteria obyektif bagi timbulnya ketenangan jiwa dalam subyek-yang-mengetahui. Dikatakannya, bahwa jalan yang karenanya keyakinan meniscayakan ketenangan jiwa mestilah masuk akal,<sup>1</sup> jadi obyektif. Keyakinan yang timbul dari penalaran terhadap *dalil*, misalnya, meniscayakan (*yajûb*) lahirnya ketenangan jiwa pada orang yang berkeyakinan seperti itu.

"Obyektivitas" kriteria subyektif ini dapat kita lihat pula dalam contoh yang diberikan 'Abd al-Jabbâr tentang ketenangan jiwa. Ia mengatakan bahwa ketenangan jiwa itu merupakan kelebihan dari keyakinan akan adanya Fulan di rumahnya yang dihasilkan dari penglihatan dengan mata kepala sendiri (*musyâhadah*) atas keyakinan serupa yang diperoleh dari pemberitaan sembarang orang.<sup>2</sup> Dalam keadaan seperti ini jiwa tidak dapat ragu-ragu terhadap apa yang diyakininya. Jadi dapat dikatakan, bahwa kalau bukti-bukti yang diperoleh subyek yang berkeyakinan telah cukup bagi persesuaian antara keyakinannya dengan kenyataan obyek maka ketenangan jiwa akan timbul pada dirinya.

Penglihatan dengan mata kepala sendiri (*musyâhadah*) di sini mengisyaratkan kepada cukupnya bukti-bukti itu. Ini berdasarkan pada kenyataan, bahwa 'Abd al-Jabbâr menolak ketenangan jiwa sementara dari orang yang melihat air pada fatâmorgana sebagai ketenangan jiwa yang sebenarnya dan orang yang melihat barang besar sebagai barang kecil.<sup>3</sup> Ia tidak merasa perlu menyebutkan, bahwa kekurangan yang ada pada kedua kasus ini seharusnya tidak ada pada *musyâhadah*. Kelemahan itu adalah ketidaksesuaian antara apa yang diyakini dengan kenyataan sebenarnya dari obyek. Pada *musyâhadah* pun sebenarnya bisa terjadi hal yang sama. Tidak disebutkan kemungkinan adanya ketidaksesuaian itu di situ merupakan petunjuk yang kuat kepada adanya pengisyaratkan akan cukupnya bukti-bukti itu.

Perkiraan G.F. Hourani, bahwa yang menyebabkan ketenangan jiwa pada subyek-yang-mengetahui adalah proses yang disengaja dan rasional yang dilalui oleh akal subyek-yang-mengetahui "... Perhpas it is the deliberate and rational process which his mind goes through ...."<sup>1</sup>, kurang dapat diterima, mengingat bahwa tidak selamanya ada proses seperti ini dalam pencapaian pengetahuan, seperti pada pengetahuan *dlarûrî*, yakni pengetahuan yang ada dalam diri manusia tanpa kemampuan manusia untuk menolaknya. Demikian pula pada pengetahuan yang terjadi karena perbuatan subyek yang mengetahui

1. "... Oleh karena itu, mestilah keyakinan itu menjadi 'ilm karena terjadinya dengan jalan tertentu. Jalan tertentu itu tidak bisa tidak masuk akal (*ma'qûl*)" (*Fayajib an yakûn 'ilmun liwajûh 'alâ ba'd al-wujûh. Walâ yajûz an yakûn dzâlik al-wajh qhayr ma'qûl, ...*). Lihat *Waghai* XII:34.

2. Lihat lagi *Syarh*, 46-7 yang telah disebutkan di atas.

3. *Waghai* XII:37.

1. Hourani, *Islamic Rationalism*, h. 18.

kenyataan sebenarnya dari obyek, sebagaimana disebutkan di atas sebagai salah satu jalan yang dengannya keyakinan menyebabkan ketenangan jiwa.<sup>2</sup>

### III. Pembagian Pengetahuan

#### 1. Pengetahuan *Dharûrî*

'Abd al-Jabbâr membagi pengetahuan menjadi dua macam: *dlarûrî* dan *iktisâbî* atau *muktasab*. Pengetahuan *dlarûrî* adalah pengetahuan yang ada dalam diri kita bukan karena perbuatan kita dan kita tidak dapat meniadakannya sama sekali ("... *al-'ilm alladzî yahshul finâ lâ min qibalinâ, walâ yumkinuna nafyuh 'ân al-nafs biwajhin min al-wujûh.*").<sup>1</sup> Dari definisi ini, kata "*dlarûrî*" kiranya dapat diterjemahkan dengan "paksaan", "niscaya", "begitu saja" atau "mau tidak mau" (Inggris *necessary*, Perancis *nécessaire*).

Pengetahuan *dlarûrî* dibagi menjadi dua bahagian besar: yang terjadi dengan langsung (*ibtidâ'an*) dalam diri manusia dan yang terjadi dalam dirinya dengan melalui suatu jalan atau dengan sesuatu yang serupa dengan jalan.<sup>2</sup> Yang terjadi dengan langsung dalam diri manusia adalah pengetahuan yang terjadi dalam diri tanpa perantaraan indera atau perantaraan lainnya. Misalnya, pengetahuan kita tentang keadaan kita sendiri, bahwa kita dalam keadaan berkehendak, tidak menyukai sesuatu, menyangka, meyakini dan sebagainya.<sup>3</sup> Pengetahuan kita tentang keadaan kita itu ada dalam diri kita tanpa perantaraan indera. Begitu kita dalam keadaan tertentu, kita mendapatkan diri kita dalam keadaan itu; jadi kita tahu bahwa kita berada dalam keadaan itu.

Selanjutnya, pengetahuan yang terjadi dengan langsung dibagi menjadi dua: yang tidak termasuk dalam kesempurnaan akal dan yang termasuk di dalamnya. Yang pertama adalah semisal pengetahuan kita, bahwa si Fulan adalah orang yang kita lihat sebelumnya. Ini adalah pengetahuan langsung dari Allah yang tidak termasuk dalam kesempurnaan akal. Artinya, ketiadaan pengetahuan ini pada seseorang tidak menyebabkannya tidak dapat berfikir. Orang-orang yang bisa berfikir pun tidak semuanya mempunyai pengetahuan serupa ini. Buktinya ialah bahwa ada orang yang mengenal lagi si Fulan sebagai orang yang sudah dilihatnya sebelum dan ada yang tidak lagi mengenalnya.<sup>1</sup>

---

2. Oleh Peters, perkiraan Hourani ini dikatakan bertentangan sama sekali dengan esensi *ma'nâ*. Lihat catatan no. 61 pada Peters, *God's Created Speech*, h. 50.

1. Lihat *Syarh*, h. 48.

2. Peters menyebut kedua bahagian ini dengan *direct knowledge* dan *indirect knowledge*.

Lihat *God's Created Speech*, h. 50.

3. *Syarh*, h. 50.

1. *Ibid.*, h. 50-1.

Yang termasuk dalam kesempurnaan akal terbagi lagi menjadi dua: yang berdasarkan pengalaman dan yang tak berdasarkan pengalaman. Yang pertama berkenaan pengetahuan tentang hukum-hukum umum dan aksioma-aksioma dasar dalam berargumentasi. Misalnya pengetahuan, bahwa esensi bisa ada dan bisa tidak ada, dan bahwa yang ada bisa kadim dan bisa baharu. Pengetahuan yang kedua berkenaan dengan hukum-hukum umum mengenai perbuatan dan hukum-hukum dasar aturan moral. Misalnya, pengetahuan, tentang ketergantungan perbuatan dengan pelakunya, pengetahuan tentang nilai perbuatan seperti baik dan buruk, dan sebagainya.<sup>2</sup>

Pengetahuan *dlarûrî* yang terjadi dengan jalan adalah pengetahuan yang terwujud dengan perantaraan indera. Menangkap-dengan-indra (Arab *idrâk*, Inggris *perceiving*) sendiri bukanlah pengetahuan. Itu barulah merupakan jalan untuk terjadinya suatu pengetahuan. Pengetahuan baru timbul setelah itu, manakala subyek yang menangkap itu berakal dan kerancuan tidak terdapat dalam obyek penangkapan dengan indera itu.<sup>1</sup>

Adapun yang terjadi dari sesuatu yang serupa dengan jalan ialah semisal pengetahuan tentang keadaan (*hâl*) sesuatu dengan pengetahuan tentang esensi (*dhât*) sesuatu itu. Pengetahuan tentang esensi itu merupakan pokok bagi pengetahuan tentang keadaan; jadi yang pertama itu merupakan dengan jalan bagi yang terakhir. Perbedaan pengetahuan semacam ini dengan pengetahuan yang terjadi dengan perantaraan jalan adalah bahwa, pada yang serupa jalan ini pengetahuan tentang cabang, yakni keadaan, tidak akan tetap ada jika pengetahuan tentang pokoknya tidak ada lagi, sedangkan pengetahuan yang terjadi dengan jalan dapat terus ada meskipun jalannya sudah tidak ada lagi.<sup>2</sup>

## 2. Pengetahuan Perolehan

Berbeda dengan pengetahuan *dlarûrî* yang merupakan perbuatan Allah dalam diri manusia pengetahuan, perolehan diperoleh dengan perbuatan atau usaha manusia sendiri. Yang dimaksudkan dengan usaha di sini adalah penggunaan penalaran (*nadhar*). Pengetahuan perolehan diperoleh manusia dari penggunaan penalaran atau pada saat ia mengingat penalaran yang pernah dilakukannya sebelumnya.<sup>3</sup>

Kata *nadhar* mempunyai beberapa pengertian: melihat dengan mata, kasih sayang dan perbuatan baik kepada seseorang, meliaht dengan hati, menunggu dan sebagainya. Akan tetapi yang dimaksudkan oleh 'Abd al-Jabbâr dalam hal ini adalah melihat dengan hati yang hakekatnya adalah berfikir.

2. *Ibid.*, h. 51 dan Peters, *God's Created Speech*, h. 55.

1. Lihat *ibid.* dan *Mughnî* XII:59. Lihat juga Peters, *God's Created Speech*, h. 54 dan *Bayanah, al-'Aql 'ind al-Mu'tazilah*, h. 60.

2. Lihat *Syark*, h. 50.

3. Lihat *Mughnî* XII:67.

Orang yang melihat dengan hatinya pastilah berfikir dan sebaliknya orang yang berfikir pastilah melihat dengan hatinya. Berfikir artinya memperhatikan (*ta'ammul*) keadaan sesuatu dan membandingkannya dengan lainnya atau membandingkan suatu gejala (*hâditsah*) dengan gejala lain.<sup>1</sup>

Dikatakan oleh 'Abd al-Jabbâr, bahwa *nadhar* terbagi menjadi dua; *nadhar* tentang urusan-urusan dunia dan *nadhar* tentang urusan-urusan agama. Hal ini pun terbagi lagi menjadi dua bahagian: penalaran atas keracunan-keracunan untuk dipecahkan dan penalaran tentang dalil-dalil untuk mencapai pengetahuan, *ma'rifah*. Penalaran jenis yang terakhir inilah yang dimaksudkan dalam pembicaraan 'Abd al-Jabbâr.<sup>2</sup>

Yang dimaksudkan dengan dalil dalam hal ini adalah hal-hal yang disengaja diletakkan sebagai tanda-tanda bagi keadaan sesuatu. Dalil, bagi 'abd al-Jabbâr, merupakan sesuatu yang kalau seseorang melakukan penalaran atasnya akan menyampaikannya kepada pengetahuan. Pengetahuan yang diperoleh dalam hal ini adalah pengetahuan perolehan, bukan pengetahuan paksaan. Dalil merupakan jalan satu-satunya bagi pengetahuan perolehan.<sup>3</sup>

Penalaran yang dilakukan atas dalil semestinya melahirkan pengetahuan, namun dalam kenyataan sering juga terjadi, bahwa penalaran seperti itu tidak melahirkan pengetahuan. "Abd al-Jabbâr mengatakan, bahwa penalaran yang melahirkan pengetahuan itu hanyalah penalaran yang sah. Untuk itu ia memberikan beberapa syarat bagi penalaran untuk dapat melahirkan pengetahuan, yakni:<sup>1</sup>

1. Orang yang melakukan penalaran itu mestilah orang yang berakal,<sup>2</sup> dalam arti mempunyai pokok-pokok pengetahuan yang mesti dimiliki oleh seseorang untuk dapat melakukan pemikiran yang benar,<sup>3</sup>
2. Penalaran mesti mempunyai hubungan *ta'alluq* dengan dalil,<sup>4</sup>
3. Orang yang melakukan penalaran mesti mengetahui dalil sesuai dengan jalan yang ditunjukkannya,<sup>5</sup>
4. Harus ada ketidakpastian dalam diri pelaku penalaran terhadap keadaan dari sesuatu yang ditunjuk oleh dalil (*madlâl*),<sup>6</sup>

---

1. Lihat *Mughnî* XII:4 dan *Syarh*, h. 44-5.

2. *Syarh*, h. 45.

3. *Ibid.*, h. 87.

1. Penulis memodifikasi dan menggabungkan rumusan Peters dalam *God's Created speech*, h. 60 dan Zaynah dalam *al-'Aql 'ind al-Mu'tazilah*, h. 69-70.

2. *Mughnî* XII:11

3. Lihat pembicaraan mengenai pengertian akal menurut 'Abd al-Jabbâr dalam Zaynah, *al-'Aql 'ind al-Mu'tazilah*, h. 31-54.

4. *Mughnî* XII:100.

5. *Ibid.*, h. 11.

6. *Ibid.*, h. 9, 12 dan 80.

Penalaran yang memenuhi syarat-syarat di atas pasti melahirkan pengetahuan. 'Abd al-Jabbâr mengatakan bahwa jalan yang diberikan dalil hanya satu dan sama bagi semua orang, dalam arti bahwa setiap orang yang melakukan penalaran yang benar atas dalil, pasti akan mencapai pengetahuan yang sama tentang *madlâl*. Lahirnya pengetahuan dari penalaran seperti ini tidak berasal dari keadaan pelaku penalaran melainkan dari jalan yang ditunjukkan oleh dalil. Dimisalkannya, bahwa pelemparan anak panah yang dilakukan banyak orang atas suatu sasaran akan mencapainya kalau dilakukan pada jalan yang sama.<sup>1</sup> Dengan demikian, kalau ternyata pengetahuan yang lahir dari penalaran atas dalil itu tidak sama, pasti ada kesalahan pada sementara orang yang melakukan penalaran.

#### IV. Dalil Akal dan Kebenaran Koheran

Dalil-dalil yang dapat dijadikan obyek penalaran untuk mencapai pengetahuan tentang Allah, menurut 'Abd al-Jabbâr, ada empat: (1) argumentasi akal (*hujjat al-'aql*), (2) al-Qur'ân, (3) *al-Sunnah* dan (4) *al-Ijmâ'*. Akan tetapi pengetahuan tentang Allah hanya dapat dicapai dengan penalaran atas argumentasi akal. Mengapa? Karena kita tidak akan dapat mengetahui bahwa hal-hal yang disampaikan al-Qur'ân itu benar sebelum kita tahu bahwa Yang Berkata dengan al-Qur'ân itu (yakni Allâh) adalah Allah yang Maha Benar dalam segala Firman-Nya. Demikian pula, dalil-dalil yang didapatkan dalam *al-Sunnah* dan diperoleh dengan *al-Ijmâ'*, tidak akan dapat diterima kebenarannya, sebelum landasan utama bagi itu, yakni pengetahuan tentang Allah yang mengirim Utusan diperoleh.<sup>2</sup>

Kalau di atas sudah dikatakan, bahwa pengetahuan adalah *i'tiqâd* yang *ma'taqadnya* sesuai dengan kenyataan sebenarnya dari sesuatu dan meniscayakan ketenangan jiwa, bagaimanakah kesesuaian ini dapat diukur? Pada hal-hal yang dapat ditangkap dengan panca indera, persoalan ini tidak begitu sulit. Akan tetapi, pada hal-hal yang tidak dapat ditangkap dengan indera, keadaannya tidak demikian. 'Abd al-Jabbâr tidak memberikan penjelasan mengenai hal ini sehubungan dengan hal yang terakhir ini, yang pada kenyataannya menyita banyak perhatiannya pada waktu ia membicarakan masalah penalaran. Dalam beberapa tulisannya ia mengatakan, bahwa kewajiban pertama yang dibebankan oleh Allah pada manusia adalah penalaran

1. *Maghni* XII:104.

2. Lihat 'Abd al-Jabbâr, *Kitâb al-Ushûl al-Khamsah*, ed. Daniel Gimaret, dalam *Annales Islamologiques*, no. 15/1979, h. 47-96; teks yang dimaksud terdapat pada h. 80. Lihat juga *Syarkh*, h. 88 dan *Kitâb Mutasyâbih al-Qur'ân*, ed. 'Adnân M. Zarzûr (Kairo: Dâr al-Turâts, 1989), h. 1-5.

yang membuatnya memperoleh pengetahuan tentang Allah.<sup>1</sup>

Hanya saja, dari praktek-praktek penalaran yang ditulisnya dalam buku-bukunya, kita dapat menangkap penggunaan koherensi sebagai ukuran kebenaran dalam pengetahuan yang diperoleh dengan penalaran atas argumentasi akal. Menurut teori koherensi, suatu pernyataan dapat diterima kebenarannya kalau dapat ditunjukkan bahwa pernyataan itu sesuai dengan pernyataan-pernyataan lain yang sudah kita terima kebenarannya ("A statement is ... true if it can be shown to cohere, or fit in with, all other statements we are prepared to accept.")<sup>2</sup> Kita dapat membaca dalam *Kitâb al-Ushûl a-Khamsah*, sebagai misal, pemaparan 'Abd al-Jabbâr mengenai pernyataan bahwa Allah Maha Hidup, sebagai berikut:

Kalau dikatakan, apa dalil yang menunjukkan bahwa Ia Hidup?

Dikatakan untuk menjawab itu, bahwa setiap subyek yang bisa diterima sebagai kebenaran kemungkinannya (*shahh*) untuk berkemampuan dan mengetahui, pastilah hidup.<sup>1</sup>

Jadi untuk menerima kebenaran pernyataan bahwa Allah Hidup, kita mesti menerima lebih dahulu pernyataan-pernyataan bahwa Allah Maha Mampu dan Maha Tahu. Kalau kita tidak menerima kebenaran pernyataan yang terakhir ini kita dapat menerima pernyataan yang pertama. Lalu bagaimana 'Abd al-Jabbâr membangun kebenaran kedua pernyataan itu? Dikatakannya sebelumnya:

Kalau dikatakan apa dalil yang menunjukkan, bahwa Ia Maha Mampu?

Dikatakan untuk menjawab itu, karena semua perbuatan, dalam kenyataan kongkrit (*al-syâhid*), tidak mungkin terjadi kecuali dari subyek yang berkemampuan. Sudah nyata kebenaran akan adanya perbuatan Allah (*wa qad shahh min Allâh al-fi'l*), maka mestilah dikatakan bahwa Allah itu Maha Mampu.

Kalau dikatakan, apa dalil yang menunjukkan bahwa Ia Yang Maha Tinggi Maha Tahu?

Dikatakan untuk menjawab itu, karena perbuatan-perbuatan yang kokoh, semisal menulis dan membuat, tidak mungkin terjadi kecuali dari subyek yang tahu. Padahal sudah nyata kebenaran adanya perbuatan Allah yang lebih kokoh dari kedua hal itu, yakni penciptaan manusia dengan buatan yang mengagumkan di dalamnya. Dari itu semua ditarik kesimpulan bahwa Ia Maha Tahu.<sup>2</sup>

---

1. Lihat, misalnya, *Kûab al-Ushûl*, h. 79; *al-Muhûth bi al-Taklîf*, Jilid I, ed. 'Umar S. 'Azmi (Kairo: al-Dâr al-Mishriyyat li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1965), h. 33 dan *al-Mukhtashar fî Ushûl al-Dîn*, dalam Muhammad 'Ammârah (ed.), *Rasâ'il al-'Adl wa al-Tawhîd* (Kairo dan Beirut: Dâr al-Syurûq, cet. II, 1988), h. 199.

2. Ini adalah rumusan W.H. Walsh dalam bukunya, *Philosophy of History; An Introduction* (New York dan Evanston: Harper & Row, 1967), h. 76. Pembicaraan tentang teori korespondensi dan koherensi dalam kebenaran terdapat dalam h. 73-79.

1. *Kûab al-Ushûl*, h. 83.

2. *Ibid.*, h. 82-3.

Jadi kebenaran kedua pernyataan, bahwa Allah Maha Mampu dan Maha Tahu, dibangun atas kebenaran (*sihah*) adanya perbuatan dari Allah, semisal penciptaan manusia. Di atas kebenaran pernyataan bahwa Allah melakukan perbuatan inilah kebenaran ketiga pernyataan di atas dapat dikatakan sesuai dengan kenyataan dari obyeknya. Lalu bagaimana kita sampai kepada pengetahuan akan adanya Allah?

'Abd al-Jabbâr menyebut adanya kenyataan bahwa manusia mendapati dirinya dalam keadaan kesempurnaannya tidak dapat menciptakan sesuatu yang sama dengan dirinya atau yang serupa dengan sebahagian dari dirinya. Kalau dalam keadaan kesempurnaan saja ia tidak dapat melakukan itu apa lagi pada saat ia berupa air mani. Dari kenyataan ini maka disimpulkannya adalah bahwa ada pencipta yang menciptakannya, membentuknya dan berbuat baik kepadanya, yang lain dari dirinya. Itu adalah Allah yang Maha Tinggi.<sup>1</sup>

Mengapa ia sampai kepada kesimpulan bahwa itu adalah Allah, tidak dijelaskannya. Namun kelihatannya ia merasa cukup dengan itu karena ia berkeyakinan bahwa segala sesuatu yang terjadi pada manusia dan manusia tidak mampu untuk mencari sebab-sebabnya, dikatakan sebagai perbuatan Allah. Ini dapat kita ketahui, misalnya, pada saat ia mengatakan bahwa pengetahuan-pengetahuan *dlarûrî* merupakan perbuatan Allah pada diri kita.

## V. Penutup

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa 'Abd al-Jabbâr memberikan kriteria obyektif dan subyektif bagi pengetahuan, namun tekanan utama kesahihan pengetahuan diberikannya kepada ketenangan jiwa, yang merupakan kriteria subyektif. Subyektivitas dapat kita lihat pula pada ukuran kesempurnaan akal manusia yang merupakan dasar bagi kewajiban yang dibebankan Allah atas manusia.

Ini semua terjadi sebagai akibat dari disiplin ilmu yang digelutinya, yakni ilmu kalam. Orang dapat melihat, bahwa argumentasi yang dipakai untuk membangun konsep-konsepnya tentang pengetahuan hanya dapat diterima manakala orang menerima premis-premis yang dianggap 'Abd al-Jabbâr sebagai pengetahuan *dlarûrî*, yang ada pada manusia. Orang yang tidak menerima aksioma-aksioma dasar yang diajukan 'Abd al-Jabbâr tidak selalu dapat menerima kebenaran konsep-konsepnya tentang pengetahuan.

Juga karena sifat dasar ilmu ini, yang merupakan pengabsahan rasional terhadap keimanan, banyak lompatan-lompatan yang ditemui dalam pemikiran 'Abd al-Jabbâr. Lompatan yang dimaksud adalah kesimpulan-kesimpulan yang mengatakan bahwa yang ditunjuk oleh dalil akal tertentu adalah Allah, tanpa argumentasi yang cukup untuk menyimpulkan itu.

---

1. *Ibid.*, h. 80.

## DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Jabbâr (Qâdlî al-Qudlât Abû al-Hasan bin Ahmad bin 'Abd al-Jabbâr al-Hamadzânî al-Asadâbadî). *Kitâb al-Ushûl al-Khamsah*, dalam Daniel Gimaret "Les *Ushûl alḥamsa* du Qâdî 'Abd al-Gabbâr et leurs commentaires" dalam *Annales Islamologiques*, no. 15/1979, h.45-96.
- \_\_\_\_\_, *Mutasyâbih al-Qur'ân*, ed. 'Adnân M. Zarzûr. Kairo: Dâr al-Turâts, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Al-Mughnî fî Abwâb Tawhîd wa al-'Ad-1*, juz XII, ed. Ibrâhîm Madkûr. Kairo: Al-Mu'assat al-Mishriyyat al-'Ammat li al-Ta'lîf wa al-Tarjamat wa al-Thibâ'at wa al-Nasyr, Wizârat al-Tsaqâfat wa al-Irsyâd al-Qawmî, tth.
- \_\_\_\_\_, *Al-Muḥîth bi al-Taklîf*, jilid I, ed. 'Umar al-Sayyid 'Azmi'. Kairo: al-Dâr al-Mishriyyat li al-Ta'lîf wa al-Tarjamah, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Al-Mukhtashar fî Ushûl al-Dîn*, dalam Muhammad 'Ammârah (ed.) *Rasâ'il al-'Ad-1 wa al-Tawhîd*. Kairo dan Beirut: Dâr al-Syurûq, cet. II, 1988, h. 197-282.
- \_\_\_\_\_, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, kumpulan Qawâm al-Dîn Mankdîm Ahmad bin Ahmad bin al-Husayn bin Abî Hâsyim al-Husaynî Syasdiw, ed. A.K. 'Utsmân. Kairo: Maktabat Wahbah, cet. I, 1965.
- Bernard, Marie. "La Notion de 'ilm chez les premiers mu'tazilites" dalam *Studia Islamica*, no. 36/1972, h. 23-45.
- \_\_\_\_\_, *Le Problème de la connaissance d'après le Muḡnî du cadi 'Abd al-Gabbâr*. Alger: Société National d'Édition et de Diffusion, 1982.
- Frank, R.M. "Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu'ammâr" dalam *Journal of American Oriental Society*, no. 87/1967, h. 248-259.
- \_\_\_\_\_, *Islamic Rationalism; The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Peters, J.R.T.M. *God's Created Speech; A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan bn Ahmad al-Hamadânî*.

Leiden: E.J. Brill, 1976.

Runes, Dagobert D. ed. *Dictionary of Philosophy*. New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1976.

Walsh, W.H. *Philosophy of History; An Introduction*. New York dan Evanston: Harper & Row, 1967.

Zaynah, Husnî. *Al-'Aql 'ind al-Mu'tazilah; Tashawwur al-'Aql 'ind al-Qâdlî 'Abd al-Jabbâr*. Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, cet. I, 1978.

Dik : Drs. Wajidi Saegah

