

EPISTEMOLOGI ISLAM

(Perspektif para Pemikir Islam *Maghribi*)

Oleh: Abdul Mukti Ro'uf

Dosen Pemikiran Islam di STAIN Pontianak

ABSTRACT

Islamic thought – specifically the construction of Islamic epistemology – which lives and develops in the west part of Islam (Spain and North Africa: Marocco, Algiers, Tunisia, and Libya) has distinct characteristics from that of the East (Masyriki). The epistemological pattern of the maghribi (North African) Islam tends to follow the burhani system, a method of reasoning that relies on the power of mind (demonstrative, rational syllogism) which originates from the thought of Aristotle. Such though was reflected by figures such as ibn Hazm, al-Syathibi, and ibn Khaldun.

A. Pendahuluan

Salah satu hipotesa penting dari pemikir Islam asal Maroko, Muhammad ‘Abid al-Jâbirî (selanjutnya ditulis al-Jâbirî) tentang pemikiran yang pernah hidup di bagian Barat Islam adalah bahwa ia—paling tidak secara epistemologis—tidak terkait dengan pemikiran Islam yang pernah hidup di wilayah Timur. Hal ini, menurut al-Jâbirî dapat dibuktikan dengan dua alasan, *pertama*, tidak adanya warisan pra Islam. Baik di Andalusia maupun Maroko—yang keduanya saling terkait sejak masa penaklukan sampai keruntuhan Granada—tidak pernah mengalami fase kebangkitan sistem kepercayaan yang sesungguhnya sebelum Islam, sebagaimana kasus yang terjadi di syiria, Irak, dan beberapa wilayah tertentu di ngerei Mesir, *kedua*, fakta bahwa wilayah Andalusia dan Maghrib mencapai kemerdekaan (independensi) dari—dan secara ideologis melakukan konflik dengan—pemerintahan Dinasti Abbâsiyyah dan Dinasti Fâthimiyyah. Fenomena ini kemudian menciptakan pelbagai kompetisi kebudayaan secara konstan.

Pada abad pertengahan, Islam pernah mencapai kejayaan di dunia Barat, yaitu ketika kekuasaan Islam berpusat di Cordova, Spanyol. Cordova merupakan pusat peradaban yang telah melahirkan tokoh-tokoh besar Islam, seperti Ibn Rusyd, Ibn Bajjah, Ibn Masarrâh, Ibn ‘Arabi, Ibn Hazm, al-Syâthibî, dan sejumlah tokoh lainnya. Al-Jâbirî mengatakan bahwa para tokoh tersebut telah berhasil membangun sebuah tradisi nalar kritis yang ditegakkan di atas struktur berpikir demonstratif (*nizhâm al-‘Aql al-Burhânî*) yakni struktur berfikir yang kemudian dikenal dengan epistemologi *burhânî*.

Fondasi epistemologis pemikiran Islam Andalusia menemukan eksistensi dan karakteristiknya di periode akhir kekuasaan Umayyah. Aliran-aliran pemikiran itu berhutang besar kepada gerakan ilmiah hasil kebijakan Khalifah Abd al-Rahmân al-Nashir dan puteranya al-Hakam al-Musthanshir Billah (961-976 M) dengan proyek kebudayaannya (Shahid, t.th: 71) Setelah satu abad kemudian, proyek kebudayaan baru kelihatan wujud karakterisknya setelah munculnya Ibn Hazm. Karena itu, membincangkan corak pemikiran (*mode of thought*) Ibn Hazm, Ibn Rusyd, al-Syâthibî, dan Ibn Khaldûn sebagai para pemikir Islam yang datang dari wilayah Maghribi yang sering disebut-sebut oleh al-Jâbirî di berbagai karyanya, merupakan bagian integral untuk menemukan basis epistemologis yang berkembang di wilayah Magrib dan Andalusia.

B. Ibn Hazm dan Kritik Metodologi

Ibn Hazm sering dianggap sebagai ulama fikih yang literalis (*zhâhiri*) dan seorang polemikus yang tangguh. Ia adalah ‘juru bicara’ dinasti Umayyah dan pembela proyek ideologis kebudayaannya yang berarti pada saat yang sama berhadapan dengan dua dinasti besar, Fathimiyah dan Abbasiyah. Secara epistemologis, dinasti Fâthimiyyah mewakili metode ‘*irfânî* dan Abbâsiyyah (yaitu mazhab Hanafî, Syâfi’i, tradisi kaum Muktaẓilah, dan Asy’ari) yang mewakili metode *bayânî*. Menurut al-Jâbirî, peranan Ibn Hazm dalam hal ini adalah melakukan rekonstruksi terhadap metode *bayânî* dengan memberikan landasan *burhânî* dengan membuang seluruh pengaruh ‘*irfânî* Syi’ah maupun tasawuf. Yang dimaksud dengan landasan *burhânî* adalah metode penalaran Aristotels beserta segenap pandangan-pandangan ilmiah filsafatnya (Al-Jâbirî (c), 2003: 189).

Seperti diketahui, bahwa setidaknya ada tiga prinsip *bayânî*, yaitu (1) prinsip *infishâl* (“keterputusan”, “diskontinuitas”). Prinsip ini dibangun dari teori atomisme (*al-jauhar al-fard*). Teori ini mengatakan bahwa segala sesuatu dan semua peristiwa di alam semesta secara substansial bersifat terputus-putus. Artinya, dunia adalah wilayah yang terpisah yang tidak memiliki kaitan di antara entitasnya kecuali jika Tuhan menghendaki. Implikasi dari teori ini adalah adanya penyangkalan terhadap hukum sebab-akibat. Dengan prinsip ini, maka, secara logika, sangat mungkin bagi Tuhan untuk mengumpulkan dua hal yang bertentangan. Misalnya, perumpamaan antara kain dengan api tanpa ada proses pembakaran.

Dalam persoalan ini Ibn Hazm menolak prinsip yang berbasis pada atomisme yang berakibat pada pengingkaran hukum kausalitas. Menurutnya, hukum-hukum kausalitas dan kebiasaan diciptakan sendiri oleh Allah. Ia menciptakan dan mengaturnya dalam bentuk yang membuatnya tidak akan berubah-ubah dan tidak akan bertukar sesuai dengan yang diakui oleh orang yang berakal (Al-Jâbirî, 2003: 190). Di sini jelas, bahwa Ibn Hazm mengembalikan persoalannya pada jalan pikiran Aristotels yang menyatakan bahwa “substansi adalah tubuh dan tubuh adalah substansi”. (2) prinsip *tajwîz* (“keserbamungkinan”). Prinsip ini mengikuti prinsip yang pertama dengan menyandarkan pada kekuasaan mutlak Tuhan (3) prinsip *qiyas* (analogi) yang berfungsi sebagai perangkat metodologis dalam tradisi *bayânî* yaitu menganalogikan satu cabang hukum dengan hukum asal sebagaimana berlaku dalam fikih. Atau—dalam tradisi kalam—menganalogikan dunia Ketuhanan yang transenden dengan dunia kemanusiaan yang riil (*istidlâl bi al-Syâhid ala al-ghaib*). Dalam persoalan qiyas, Ibn

Hazm memiliki pandangan sendiri. Baginya, qiyas harus berlaku dan dibenarkan dalam konteks satuan unsur-unsur yang punya jenis yang sama dan sepadan. Karena itu, ia menolak model qiyas yang diberlakukan dalam fikih dan kalam karena ia menganalogikan antara satu wujud dengan wujud lainnya yang berbeda jenis dan karakter hanya karena alasan keserupaan atau kemiripan di antara keduanya (Al-Jâbirî (c), 2003: 190).

Jelaslah, bahwa yang dikritik oleh Ibn Hazm terhadap ketiga prinsip di atas adalah landasan-landasan berfikir yang digunakan oleh kalangan fuqaha dan ahli kalam yang kesemuanya membentuk proyek kebudayaan dan ideologi kekuasaan dinasti Abbâsiyyah.

Selain kritiknya terhadap metode *bayânî*, Ibn Hazm juga mengkritik prinsip epistemologi yang digunakan oleh ideologi kekuasaan kekhalifahan Fâthimiyah yang bertumpu pada metode *'irfânî*. Dalam soal ini ia mengatakan bahwa Islam adalah agama yang *zhâhir* (eksoteris) yang tidak ada aspek bathin (esoteris) di dalamnya. Ia adalah agama yang tegas dan terbuka yang tidak ada rahasia di dalamnya. Semuanya adalah *burhân* dan tidak ada satupun keraguan di dalamnya (Al-Jâbirî (c), 2003: 191). Salah satu kerumitan yang terdapat pada metode *'irfânî* adalah pengakuan terhadap *ilhâm* sebagai cara memperoleh pengetahuan. Karena masing-masing bisa saja mengaku memperoleh *ilhâm* dan membatalkan *ilhâm* yang lain.

Ibn Hazm berpendirian bahwa tidak ada cara untuk memperoleh pengetahuan kecuali dengan dua cara, (1) melalui data-data primer dari nalar dan indera, (2) melalui dari premis-premis yang dihasilkan dari penalaran dan penginderaan atas data primer tersebut. Meskipun demikian, Ibn Hazm menyadari peranan akal ketika dihadapkan pada masalah-masalah syari'ah, tepatnya antara 'yang terjangkau' oleh akal dan 'yang tidak terjangkau' olehnya. Seperti jumlah raka'at dalam shalat, pengharaman atas babi, akal tidak memiliki peranan baik untuk mengukuhkan maupun untuk membatalkan.

Dengan demikian, dalam konteks hukum, Ibn Hazm berpegang pada tiga sumber hukum, al-Qur'ân, al-Sunnah, dan dalil akal. Sedangkan qiyas yang digunakan dalam tradisi *bayânî* seperti yang berlaku dalam fikih dan kalam dianggap tidak valid. Sebaliknya, Ibn Hazm menganjurkan penggunaan qiyas jami' atau silogisme yang didasarkan pada logika Aristotelian. Atas dasar itulah, maka literalisme Ibn Hazm bukanlah "literalisme-tekstualis" yang meninggalkan kebebasan akal, melainkan justru sebagai bentuk kritik rasionalis dimana satu sisi berpegang teguh pada teks agama pada kasus-kasus yang disinggung agama, namun di sisi lain membuka peluang dan kebebasan bagi akal untuk berkiprah di luar jangkauan teks agama.

C. Rasionalisme Ibn Rusyd

Karena situasi politik yang tidak memungkinkan, proyek pencerahan pemikiran Ibn Hazm tidak dapat terlemabagakan dengan baik dalam tubuh negara yang saat itu berada di ujung kekuasaan Umayyah. Baru setengah abad kemudian, proyek pencerahan Ibn Hazm mendapatkan momentum historisnya dan menjadi pijakan bagi gerakan politik revolusioner di wilayah Maghribi yang dipimpin oleh Mahdi Ibn Tumart sejak tahun 511 H (Al-Jâbirî (c), 2003: 191).

Menurut pengamatan al-Jâbirî, wacana pemikiran yang dikembangkan oleh Ibn Rusyd sedikit banyak merupakan kelanjutan dari proyek pemikirannya Ibn Hazm.

Hanya saja, Ibn Rusyd, sebagai yang datang kemudian, menghadapi persoalan-persoalan baru seperti harmonisasi dan dan eklektisisme Ibn Sinâ, serangan al-Ghazâlî terhadap filsafat, dan tugas yang diemban dari penguasa (Khalifah Abû Ya'kub Yusuf Ibn abd Mu'min) untuk memperjelas kandungan makna filsafat Aristotels.

Al-Jâbirî menyebutkan ada tiga tradisi pemikiran Islam yang dominan pada masa Ibn Rusyd, (1) tradisi kalam dan filsafat beserta ilmu-ilmunya, (2) tradisi fikih dan ushul fikih, (3) tradisi tasawuf teoritik. Bila ditinjau dari segi epistemologinya, ketiga jenis pemikiran tersebut bermuara pada satu titik temu: absennya pendekatan ilmiah-rasionalis atau *burhân* (Al-Jâbirî (c), 2003: 204).

Dalam kehidupan intelektualnya, Ibn Rusyd memiliki empat misi utama, (1) menjelaskan filsafat Aristotels sehingga mudah dipahami oleh khalayak umum, (2) menyingkap “penyimpangan-penyimpangan” Ibn Sinâ dari pokok-pokok ajaran para filsuf, termasuk ketidakpatuhannya terhadap standar-standar logika filsafat rasional (*burhânî*), (3) melancarkan serangan balik terhadap al-Ghazâlî terhadap para filsuf, dan (4) formulasi dan konseptualisasi metodologi baru dalam mengkaji metode-metode untuk menimba hukum-hukum agama, berupa metodologi pengambilan makna-makna *zhâhir* (eksoteris) dari teks-teks agama dengan tetap mempertimbangkan tujuan syari'ah sebagai acuan utama.

Misi yang keempat akan menjadi perhatian dalam studi ini karena kesinambungannya dengan Ibn Hazm. Seperti halnya dengan Ibn Hazam, Ibn Rusyd, dalam membaca teks-teks agama selalu mengkaitkannya dengan tujuan syari'ah (*maqâshid al-syari'ah*) dan menganjurkan pendekatan *burhânî* terutama bagi mereka yang mampu (para filsuf). Meskipun demikian, Ibn Rusyd membuka jalan pendekatan lainnya yang disesuaikan dengan kemampuan individu masing-masing. Dengan mengutip firman Allah dalam surat (*al-Nahl*: 125):

“Serulah ke jalan Tuhanmu dengan penuh bijaksana dan penuturan yang baik, dan ajak bicaralah mereka itu dengan cara yang baik pula”.

Istilah *hikmah* (yang diartikan ‘bijaksana’), *al-mau'izhah al-hasanah* (yang diartikan ‘penuturan yang baik’), dan *al-jadl* (yang diartikan ‘cara yang baik’) dapat disimpulkan bahwa menurut Ibn Rusyd, dengan merujuk kepada ayat al-Qur'an di atas, ada tiga teori tingkatan dalil untuk membuktikan kebenaran yaitu, (1) pendekatan dengan hikmah (*burhaniyah*, demonstratif), (2) pendekatan *Khithâbiyah* (retorik) dan (3) pendekatan *jadaliyah* (dialektik).

Adapun yang digunakan Ibn Rusyd untuk memecahkan problematika pemaduan antara syari'at dan filsafat berangkat dari tiga prinsip dasar, (1) bahwa agama mewajibkan belajar filsafat, (2) bahwa syari'at mempunyai makna eksoteris (lahir) dan makna esoteris (bathin), (3) bahwa takwil adalah suatu keharusan demi kebaikan syari'at dan filsafat (Abû al-Walîd, t.th: 22).

a. Kewajiban mempelajari filsafat

Bagi Ibn Rusyd, mempelajari filsafat adalah perintah yang diwajibkan oleh agama dan ditetapkan oleh syari'at. Dalam agama terkandung kebenaran, begitu juga dalam filsafat. Ia mengatakan, *al-hikmah shâhib al-syari'ah wa al-ukht al-radli'ah*, filsafat merupakan kawan akrab dan teman sesusuaannya (Abû al-Walîd, t.th: 35). Ibn Rusyd mengartikan filsafat sebagai suatu aktifitas untuk

mempelajari segala sesuatu yang tampak lalu mengambil pelajaran darinya sebagai sarana untuk membuktikan adanya Tuhan (Abû al-Walîd, t.th: 22).

Dalam al-Qur'an surat (al-Hasyr: 2) dikatakan:

“Maka berfikirilah hai orang-orang yang berakal budi”.

Adapun untuk meneliti terhadap semua wujud itu haruslah menggunakan qiyas *aqli*. Yaitu jenis qiyas yang paling sempurna yang dinamakan dengan *burhân* (bukti demonstratif). Karena itu, penelitian yang valid memerlukan pengkajian terhadap ilmu logika dengan segala konsepsi, membenaran-pembenaran, proposisi-proposisi, premis-premis, analogi dengan segala macamnya, syarat-syarat dan nilai masing-masing. Ibn Rusyd berkesimpulan bahwa mempelajari logika adalah wajib sebagaimana kewajiban mempelajari syari'at.

b. Syari'at: makna eksoteris dan esoteris

Ibn Rusyd mengatakan bahwa di dalam kehidupan manusia ada hal-hal yang dianggap benar menurut pandangan filsafat tetapi tidak benar menurut pandangan agama. Jika pandangan filsafat dan pandangan agama bersesuaian, maka akan semakin sempurnalah pengetahuan tentang hal itu dan kebenarannya akan semakin mutlak. Namun jika pandangan agama (mengenai suatu permasalahan) bertentangan dengan pandangan filsafat, maka makna hakiki syari'at haruslah dicari. Mengapa? Karena syari'at diperuntukkan kepada seluruh tingkatan manusia, maka ia harus dipahami dari berbagai segi dan berbagai makna. Hal ini berarti bahwa syari'at mempunyai makna eksoteris (lahir) dan makna esoteris (bathin).

Adapun yang dimaksud dengan tingkatan manusia menurut Ibn Rusyd adalah, (1) golongan *khathabiyun* (retorik). Mereka adalah golongan awam yang hanya menerima argumen-argumen reoritik, (2) golongan *al-jadaliyun* (kelompok dialektis), yaitu para ulama ilmu kalam yang menggunakan argumen-argumen dialektis dan mereka sudah cukup puas dnegannya, (3) golongan *burhaniyun* (kelompok demonstratif). Mereka ini adalah para filsuf yang hanya puas dengan argumen-argumen demonstratif.

Dengan memiliki makna eksoteris dan makna esoteris bahwa bukan berarti semua *nash* syari'at memiliki makna demikian. Ibn Rusyd mengatakan bahwa tidak semua *nash* harus diartikan menurut makna lahiriahnya dan tidak pula seluruhnya harus dikeluarkan dari makna lahiriahnya melalui takwil.

c. Keharusan Takwil

Ibn Rusyd mengartikan takwil sebagai, *ikhrâj dilâlah al-lafzh min al-dilâlah al-haqîqiyyah ilâ al-dilâlah al-majâziyyah min ghair 'an yukhilla dzâlik bi 'âdah lisân al-'Arab fi al-tjawwuz*, suatu makna yang dimunculkan dari pengertian suatu *lafazh* (kata) yang keluar dari konotasinya yang hakiki kepada konotasi *majâzi* (metaforik) dengan suatu cara yang tidak melanggar tradisi bahasa Arab dalam membuat majaz (Abû al-Walîd, t.th: 32). Karena aktifitas penalaran filolosofis diwajibkan oleh syari'at, maka aktifitas takwil atas *nash-nash* yang secara lahiriah bertentangan dengannya menjadi wajib. Jika hasil dari kerja *burhân* bertentangan dengan makna lahir teks syari'at, maka makna lahir teks

tersebut menjadi terbuka untuk menerima pentakwilan. Alasannya karena syari'at tidak mungkin tidak bersesuaian dengan akal sehat.

Menurut Ibn Rusyd, teks-teks syari'at terdiri dari tiga bagian, (1) makna lahiriah syari'at yang benar-benar tidak boleh ditakwilkan, karena apabila pentakwilan itu menyangkut hal-hal yang metaprinsipil akan menimbulkan bid'ah, (2) makna yang oleh ahli burhan harus ditakwilkan, karena bila mengartikannya secara lahiriah begitu saja justru akan menimbulkan kekafiran, (3) makna yang belum jelas kedudukannya di antara makna sebelumnya

Rasionalisme Ibn Rusyd, terutama pada upaya reformulasinya terhadap agama dan filsafat, dengan demikian semakin menguatkan hak akal atas agama secara proporsional. Model nalar *burhânî* yang sudah dikembangkan oleh Ibn Hazm mendapat penguatan yang signifikan di tangan Ibn Rusyd. Meskipun demikian, dalam konteks takwil atas teks-teks agama, selain mengajukan model nalar *burhânî* untuk teks-teks tertentu dan pada gilirannya hanya untuk kalangan terbatas (baca: para filsuf), ia juga menggambarkan metode lain untuk kalangan yang lain pula. Dengan penggambaran seperti itu—selain menjadi alat kritik terhadap golongan ahli kalam seperti Muktazilah dan Asy'ariyah—Ibn Rusyd berjasa untuk menjembatani beberapa sekte yang berselisih paham pada persoalan takwil.

Metode reformulasi antara agama dan filsafat mendapat keasliannya di tangan Ibn Rusyd. Ia berhasil menangkap dimensi rasionalitas baik dalam agama maupun dalam filsafat. Rasionalitas filsafat dibangun atas dasar keteraturan dan keajekan alam ini, dan juga pada landasan prinsip kausalitas. Sementara itu, rasionalitas agama juga dibangun atas dasar maksud dan tujuan yang diberikan oleh Sang Pencipta syari'at yang membawa kepada nilai-nilai kebajikan. Artinya, gagasan *maqâshid al-syari'ah* dalam disiplin ilmu agama sebanding dengan gagasan hukum-hukum kausalitas di alam ini.

D. Rasionalisme al-Syâthibî

Ibn Rusyd telah berhasil menguatkan pandangan sistemik-aksiomatik pada tradisi filsafat dan kalam dengan berpegang pada prinsip *maqâshid* untuk membangun rasionalisme. Pemikiran di Andalusia kemudian dikenal dengan dua karakteristik itu. Di kemudian hari, model pemikiran seperti itu dilanjutkan oleh al-Syâthibî dengan proyek pemikiran ushul fikih-nya.

Nama besar al-Syâthibî dikenal dalam dunia pemikiran Islam, khususnya dalam ilmu ushul fikih karena perhatiannya yang besar terhadap tema *maqâshid al-Syari'ah*, tujuan diberlakukannya syari'at. Sebelum al-Syâthibî, metode penalaran terhadap *nash* masih didominasi oleh dua teori penalaran, (1) teori 'keumuman lafazh' dengan kaidah, *al-ibrah bi 'umûm al-lafazh lâ bi khushûsh al-lafazh*. Maksudnya, jika suatu *nash* menggunakan redaksi yang bersifat umum, maka tidak ada pilihan lain selain menerapkan *nash* tersebut, sekalipun *nash* itu hadir untuk mersepons suatu peristiwa yang khusus. Teori ini dipegang oleh jumhur ulama, (2) teori 'kekhususan lafazh' dengan kaidah, *al-ibrah bi khushûsh al-lafazh lâ bi 'umûm al-lafazh*. Maksudnya, Jika suatu *nash* turun untuk menanggapi suatu sebab yang khusus, maka yang harus dipegang adalah sebab yang khusus itu. Teori ini dipegang oleh minoritas ulama.

Di mana al-Syâthibî? Ia tidak puas terhadap dua teori di atas. Teori pertama ‘terjebak’ pada medan bahasa yang sering meninggalkan aspek *asbâb al-nuzûl* sedangkan yang kedua terlalu bertumpu pada sesuatu yang juziyyah-partikular sehingga menghilangkan aspek universalitas teks. al-Syâthibî kemudian mengajukan ‘teori sintesis’ dengan pendekatan *maqâshid al-Syarî’ah* yang secara jenirik diartikan sebagai tujuan diundangkannya syari’at. Ia mengatakan bahwa srai’at Islam dibangun untuk kemaslahatan hamba baik di dunia maupun di akhirat (al-Syâthibî, t.th: 6).

Dalam memahami *maqâshid al-Syarî’ah*, menurut al-Syâthibî, ulama terbagi menjadi tiga golongan, (1) Mereka yang berpendapat bahwa *maqâshid al-Syarî’ah* adalah suatu yang abstrak. Pandangan jenis ini menolak model qiyas. Golongan ini biasa disebut dengan golongan *al-zhahiriyyah*. Bagi mereka, teks mengandung keseluruhan kebenaran dan menjadi alat ukur satau-satunya bagi seluruh persoalan perbuatan manusia, (2) Mereka yang tidak menempuh pendekatan lahir teks. Golongan ini terbagi dua, *pertama*, mereka yang berpendapat bahwa *maqâshid al-Syarî’ah* bukan dalam bentuk lahir dan bukan pula dari sesuatu yang dipahami dari petunjuk lahir itu. Mereka adalah kelompok *al-bathiniyyah*. *Kedua*, mereka yang berpendapat bahwa *maqâshid al-Syarî’ah* harus dikaitkan dengan makna lafazh. Apabila terjadi pertentangan antara lahir teks dengan nalar, maka yang harus dimenangkan adalah nalar. Mereka adalah kelompok *al-muta’ammqîn fi al-qiyâs*, rasionalis. (3) Mereka yang mengawinkan keduanya. Mereka menghendaki agar makna lahir tidak rusak dan tidak pula merusak kandungan illah. Mereka disebut sebagai kelompok *al-râshkhîn*, konvergensionis.

al-Syâthibî ada dalam kecenderungan yang ketiga ini dengan pertimbangan terhadap caranya dalam memahami *maqâshid al-Syarî’ah*: *pertama*, melakukan analisis terhadap lafazh perintah dan larangan. Jika perintah segera dilaksanakan dan larangan segera ditinggalkan, berarti telah melaksanakan *maqâshid al-Syarî’ah*, *kedua*, mengkaji terhadap *illah* hukum. Terhadap *illah* hukum yang *ma’lûmah* (diketahui) harus diikuti saja. Seperti perintah untuk menikah dengan *illah* untuk *tanâsul* (membiakkan manusia). Sedangkan untuk *illah* yang *ghair al-ma’lûmah* disarankan untuk *tawaqquf* (pasif) karena ketiadaan dalil, ketiga, membedakan mana yang menjadi *maqâshid al-Ashliyyah* (*maqâshid* pertama) dan mana yang menjadi *maqâshid al-Tâbi’ah* (*maqâshid* kedua). Sebagai contoh, dalam perintah nikah, yang menjadi *maqâshid al-Ashliyyah* adalah *tanâsul* sedangkan *maqâshid* kedua seperti menggapai ketenangan. Dalam konteks ini, *maqâshid al-Ashliyyah* tidak menagasikan *maqâshid al-Tâbi’ah* melainkan melengkapinya.

Metode al-Syâthibî dengan demikian sejalan dengan pandangan Ibn Rusyd terutama tentang makna eksoteris dan makna esoteris dalam teks agama. Al-Jâbirî menyimpulkan bahwa pemikiran al-Syâthibî dalam ushul fikih memiliki karakter Arsitotelian yang mendasarkan diri pada basis rasionalisme (Al-Jâbirî (c), t.th: 211).

E. Rasionalisme Ibn Khaldûn

Jika al-Syâthibî menemukan basis rasionalismenya untuk mengembangkan ilmu ushul fikih, maka Ibn Khaldûn mencurahkan dalam ilmu sejarah. Al-Jâbirî menyimpulkan adanya keselarasan epistemologis antara Ibn Rusyd, al-Syâthibî, dan Ibn Khaldûn yaitu upayanya dalam membangun pengetahuan atas dasar rasionalisme

dengan bertitik tolak dari prinsip-prinsip universalitas, kausalitas, dan pertimbangan *mashlahah* sebagai acuan (Al-Jâbirî (c), t.th: 211).

Sejarah yang ditulis Ibn Khaldûn adalah sejarah ilmiah yang berintikan pada penelitian, penyelidikan, dan analisis yang mendalam akan sebab-sebab yang mendalam akan sebab-sebab dan latar belakang terjadinya sesuatu, juga tentang pengetahuan yang akurat tentang asal-usul, perkembangan dan riwayat hidup dan matinya kisah peradaban manusia.

Ibn Khaldûn mengartikan makna sejarah menjadi dua. *Pertama*, sejarah dari sisi luarnya merupakan uraian tentang peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa lalu yang meliputi perbincangan tentang perputaran kekuasaan serta bagaimana negara itu berdiri, tumbuh-berkembang dan akhirnya kemudian hancur untuk digantikan negara baru. *Kedua*, sejarah dari sisi dalamnya merupakan suatu penyelidikan yang kritis untuk menemukan kebenaran tentang sebab-sebab dan hukum-hukum yang mengendalikan peristiwa sejarah, bagaimana dan mengapa peristiwa itu terjadi (Ibn Khaldûn, t.th: 35).

Dalam kerangka pemikiran sejarah Ibn Khaldûn, muncul membuat pertanyaan metodologis, bagaimana mengangkat sejarah sebagai salah satu disiplin keilmuan rasional sementara objek kajian sejarah itu sendiri adalah peristiwa-peristiwa yang spesifik dan kasuistis yang masing-masing berbeda latar belakang, sebab-sebab, dan konteks sosialnya?

Dalam pemikiran sejarah Ibn Khaldûn dikatakan bahwa sejarah adalah mekanisme penyampaian terhadap peristiwa-peristiwa yang terjadi dan karenanya bersifat partikularistik. Namun, ketika dikaitkan dengan tingkat kesesuaian antara kisah-kisah tersebut dengan kenyataan yang terjadi secara faktual akan ditemukan faktor-faktor penyebabnya. Karena itu, diperlukan kaidah yang mendasari hukum sebab-akibat sebagaimana yang dikenal dalam pandangan Aristoteles juga Ibn Rusyd. Jelas, untuk menemukan ‘kebenaran sejarah’ diperlukan alat ukur yang tepat yang oleh Ibn Khaldûn disebut sebagai, *thabâ’i al-‘umrân* (dinamika-dinamika internal yang umum). Maksudnya, *thabâ’i al-‘umrân* adalah konsep universalitas yang berlaku dalam kehidupan sosial. Ibn Khaldûn mengatakan:

“Peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam alam realitas ini baik yang muncul dari tabiat dirinya ataupun dari prilakumanusia atau hewan, pasti memiliki latar belakang dan sebab-sebab tertentu yang mendahuluinya. Dengan latar belakang dan sebab-sebab seperti itulah peristiwa-peristiwa tersebut masuk dalam kategori “*mustaqrâr al-‘âdah*” yakni peristiwa yang telah menjadi kebiasaan yang tetap berlaku umum dan bertemp panjang. Dan juga, dari sebab-sebab itulah peristiwa-peristiwa tersebut memperoleh wujud dan kesinambungannya” (Ibn Khaldûn, t.th: 527)

Kenyataan-kenyataan dalam realitas sosial menurut Ibn Khaldûn selalu bersesuaian dengan perintah agama. Artinya, antara ‘kebenaran agama’ dan ‘peristiwa sosial’ memiliki pertautan. Selain itu, Ibn Khaldûn juga menyatakan bahwa fenomena-fenomena sejarah harus tunduk pada hukum-hukum sosial. Fenomena sejarah tidak terjadi secara kebetulan tetapi dikendalikan oleh hukum-hukum seperti halnya fenomena alam. Dengan demikian, di tangan Ibn Khaldûn, konstruk sejarah menjadi sesuatu yang rasional, faktual dan bebas dari dongeng-dongeng yang berbau takhayul dan khurafat. Dalam pandangannya, hubungan sosial bersifat kausalitas seperti halnya yang terjadi dalam fenomena alam. ‘Abd al-Razzâq al-Makkî berpendapat bahwa teori

kausalitas Ibn Khaldûn sebagai wujud pemikiran Aristotelian yang bertentangan dengan al-Ghâzalî tentang kemestian hubungan sebab-akibat (Abd al-Razzâq, 1970: 65).

Penelusuran terhadap basis-basis epistemologis yang hidup dan berkembang di wilayah Barat Islam, terutama pada hasil-hasil pemikiran Ibn Hazm, Ibn Rusyd, al-Syâthibî, dan Ibn Khaldûn, ditemukan bahwa intelektualisme di wilayah Maghribi dan Andalusia, secara intelektual, tidak terpengaruh dengan apa yang pernah hidup di wilayah Islam Timur, Masyriq.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas Muhammad al-Aqqad, *Ibnu Rusyd*, terj. (Yogyakarta: Qirtas, 2003).
- Abd al-Razzâq al-Makkî, *al-Fikr al-Falsafî 'inda Ibn Khaldûn*, (Iskandariah: Muassasah al-Tsaqâfah al-jam'iyah, 1970)
- Abû al-Walîd Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl fîmâ baina al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl*, (Mesir: Dar al-Ma'ârif, tanpa tahun)
- Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Flâsifah*, (Mesir: Dar al-Ma'ârif, 1972)
- Al-Jâbirî, Muhammad 'Abid (a), *Arab-Islamic Philosophy; a Contemporary Critique*, terj. (Yogyakarta: Islamika, 2003)
- Al-Jâbirî, Muhammad 'Abid (b), *Bunyah al-'Aql al-Arabî, Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li nuzhm al-Ma'rîfah fî al-Tsaqâfah al-Arabiyyah*, (Beirut, : Markaz al-Tsaqâfî al-Arabî, 1991)
- Al-Jâbirî, Muhammad 'Abid (c), *al-Turâts wa al-Hadâtsah: Dirâsât wa Munâqasyât*, (Bairut: Markaz al-Tsaqâfî al-Arabî, 1991)
- Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, (Kairo: Musthafa Muhammad, tanpa tahun)
- Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, (Bairut: Dar al-Fikr, tanpa tahun)
- Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syâthibî's Life and Thought*, terj. (Surabaya: al-Ikhlâs, 1995)
- Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984)
- Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, (Cambridge: polity Press, 1999)
- Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (ed), *History of Islamic Philosophy*, (London and New York:Routledge)

Shâhid al-Andalusî, *Thabaqât al-Umam*, (Kairo: Mathba'ah Mishriyyah, tanpa tahun)

al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, (Kairo: Musthafa Muhammad, tanpa tahun)