

HAKEKAT ILMU DALAM PERSPEKTIF FILSAFAT ILMU ISLAMI

(Analisis tentang Konsep Hakekat Ilmu
Para Pemikir Muslim Abad Pertengahan)

Abstrak:

Meski teori-teori ilmu (pengetahuan) para pemikir muslim abad pertengahan pada umumnya tercecir dalam berbagai kitab dan subyek dan mereka tidak menamainya dengan "teori ilmu (pengetahuan)", "filsafat ilmu" atau lainnya sebagai sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri, tetapi teori-teori dan konsep-konsep mereka tentang ilmu secara keseluruhan membentuk sebuah Filsafat Ilmu Islami yang sistematis, solid dan komprehensif mencakup aspek hakekat ilmu, ontologi, epistemologi dan aksiologinya. Meski mereka berbeda redaksi dalam mendefinisikan hakekat ilmu, tetapi kesamaan dalam postulat being qua being membuat mereka sepakat bahwa ilmu secara mutlak berada dalam diri (akal) subyek yang harus pasti dan sesuai dengan realitas obyek berdasarkan metode ilmiah tertentu, dan bahwa obyek ilmu mencakup semua yang diketahui (ma'lum) baik ada dari sudut fakta dan nilai praktisnya, maupun tiada dari sudut ketiadaannya. Kumpulan ilmu yang dituangkan dalam bahasa lisan atau tulisan, disusun secara sistematis dan diklasifikasikan ke dalam bidang-bidang menurut persyaratan tertentu disebut *fann*, *sina'ah* dan ilmu dalam arti disiplin.

Kata kunci: *Filsafat, ilmu, ma'rifah, knowledge, science atau pengetahuan, sophisme dan relativisme.*

Pendahuluan

Untuk memahami ilmu dengan baik dan menguasainya secara mendalam guna pengembangannya, pengetahuan mengenai hakekat ilmu merupakan keharusan mutlak.¹ Tetapi hakekat ilmu dalam arti *mabiyah* (*esensi*)-nya merupakan problem filsafat yang justeru paling rumit dan fundamental, sehingga menimbulkan perbedaan konsep para filosof karena perbedaan ontologi, epistemologi dan aksiologinya;² bahkan kaum sophis menolak eksistensinya sebagai kebenaran obyektif.³ Ini terlihat sepanjang sejarah sejak zaman Yunani kuno hingga dewasa ini, di mana masing-masing aliran mempunyai hukum atau teorinya sendiri untuk

melegitimasi dan menunjukkan keunggulannya di atas aliran lain yang sering bersifat apologetik atau sugestif.

Karena itu definisi atau rumusan mengenai ilmu selalu terkait dengan konsep ontologi, epistemologi dan aksiologi pembuatnya sendiri, dan kata “ilm”, “*ma’rifah*”, “*hikmah*”, “*gnosis*”, “*knowledge*”, “*science*” “pengetahuan” dan yang semakna, sering dipakai secara relatif menurut maksud pemakainya. Dengan demikian, definisi yang dibuat dan *term* yang dipakai orang bukanlah tolok ukur kebenaran mengenai hakekat ilmu, dan sifat serta klaim “ilmiah” atau “tidak ilmiah” bukan terletak pada *term*, definisi atau eksplanasi, tapi pada substansi ilmu sendiri.

Tulisan ini mengkaji konsep hakekat ilmu dalam perspektif Filsafat Ilmu Islami menurut para pemikir muslim abad pertengahan. Yang dimaksud “filsafat ilmu” di sini adalah filsafat mengenai ilmu menurut arti asli ilmu sendiri dalam bahasa Arab dan yang dipakai dalam Filsafat Ilmu Islami, sehingga ia tidak terikat oleh kultur intelektual Barat modern yang memilah “*theory/philosophy of science*” dari “*theory/philosophy of knowledge*”. Filsafat Ilmu Islami adalah filsafat ilmu yang digali dan dikembangkan para pemikir muslim dari sumber pokok ajaran Islam yaitu al-Qur’an dan al-Sunnah dengan pengayaan dari unsur-unsur lain yang dipandang relevan. Tujuannya adalah mengajak para pemikir muslim kontemporer untuk memahami konsep hakekat ilmu serta meningkatkan cara berfikir, bersikap dan berperilaku ilmiah menurut perspektif Filsafat Ilmu Islami, guna kemajuan ilmu dan kebahagiaan kita sendiri. Pendekatan yang dipakai adalah rasionalisme kritis dengan metode sintetik-analitik, yaitu menghimpun berbagai konsep para pemikir muslim abad pertengahan mengenai hakekat ilmu, kemudian menganalisisnya secara kritis sehingga sampai kepada kesimpulan.

Sekilas tentang Filsafat Ilmu Islami

Meski tulisan ini tidak dimaksudkan untuk menunjukkan eksistensi Filsafat Ilmu Islami sebagai sebuah sistem filsafat ilmu mandiri yang sistematis, solid dan komprehensif dengan karakteristik tersendiri, tetapi perlu dikemukakan sebatas beberapa hal yang tak terelakkan. Memang benar, seperti dikatakan Sabhani, teori-teori pengetahuan para pemikir muslim abad pertengahan pada umumnya tercecce dalam berbagai kitab dan subyek, dan mereka tidak menamainya dengan “teori pengetahuan” atau lainnya sebagai sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri.⁴ Tetapi untuk pertama kalinya di dunia, al-Gazali (450-505 H/1058-1111 M) menyusun kitab dengan judul *Mi’yar al-’Ilm* (Neraca Ilmu), *Mahk al-Nazr* (Kritik Penalaran) dan *al-Qistas al-Mustaqim* (Neraca

Yang Lurus), yang maknanya mirip dengan *Critique of Judgement* dan *Critique of Pure Reason* karya Immanuel Kant di abad modern, dan dengan melihat isinya identik dengan “epistemologi”. *Al-Munqiz min al-Dalal* (Pembebas dari Kesesatan) dan *Misykat al-Anwar* (Lentera Cahaya) , selain menguraikan epistemologi, juga membahas dimensi ontologi dan aksiologi yang dilengkapi dengan berbagai kitabnya yang lain seperti *Mizan al-'Amal, Ihya' Ulum al-Din, al-Mustasyfa* dan sebagainya. Tentu saja fakta ini tidak mengesampingkan fakta lain bahwa secara material isi kitab-kitab logika al-Gazali merupakan pengembangan dari kitab-kitab logika sebelumnya, seperti *al-Najat* Ibn Sina, *al-Burhan* al-Farabi dan *Organon* Aristoteles. Bahkan menurut pengakuan al-Gazali sendiri, *Madarik al-Uqul* dan nama-nama lain yang semakna telah berkembang di kalangan *mutakallimin*, yang isinya sebagai metodologi pemikiran pada dasarnya sama dengan logika (mantik).⁵

Seluruh kitab al-Gazali mengenai filsafat ilmu yang mencakup dimensi ontologi, epistemologi dan aksiologi disarikan dalam satu kalimat : “Yang benar adalah bahwa segala sesuatu mempunyai esensi (asumsi ontologis, pen.), untuk mengetahui esensi segala sesuatu itu ada jalannya (asumsi epistemologis, pen), dan adalah dalam kesanggupan manusia menelusuri jalan itu bila ia mendapatkan pembimbing yang melihat” (asumsi aksiologis, pen.).⁶ Filsafat Ilmu al-Gazali merupakan sebuah sistem pemikiran yang sistematis dan komprehensif dengan keempat pilarnya yaitu konsep *hakekat ilmu*, ontologi, epistemologi dan aksiologi, di mana ia sudah mendeskripsikan semua problemnya dan mengajukan solusi-solusinya secara komprehensif, mendetail dan tuntas dengan sedikitnya 17 (tujuh belas) teori induk orisinalnya, yang telah berpengaruh besar terhadap perkembangan pemikiran keilmuan baik di Timur maupun di Barat, seperti diuraikan penulis dalam disertasinya. Dapat diakui tesis Zaki Najib Mahmud bahwa al-Gazali telah meletakkan teori pengetahuan yang sehat yang terdapat dalam teori-teori para filosof modern seperti Descartes (1596-1650 M) dan Francis Bacon, sehingga hampir saja tidak ada dalam sistem keduanya satu titik ilmiah pun yang sebelumnya tidak dikaji al-Gazali.⁷ Tesis serupa diajukan M.M. Sharif ketika mengkaji pengaruh pemikiran Islam terhadap Barat sejak Descartes sampai dengan Kant, di mana ia lebih menunjuk al-Gazali ketimbang para filosof muslim lain. Sesudah menganalisis secara memadai, termasuk mengkomparasikan isi karya Descartes, *Discours de la methode, Meditationes de prima philosophia* dan *Principia philosophiae* dengan karya al-Gazali, *al-Munqiz min al-Dalal*, dan menyesalkan ketidak-terbukaan Descartes yang hampir merupakan “plagiator” dari al-Gazali, ia menegaskan “... In any case, whatever the facts, in our opinion the influence of

al-Ghazali on Descartes's Discours de la methode is indubitable". Kemudian ia menegaskan : *This comparison should make it clear as to who the Copernicus of Philosophy was, al-Ghazali or Kant, Kant was only corrected and developed form of Leibniz, whereas Leibniz was an incorrect and undeveloped form of al-Ghazali combined with the Asy'arite atomism.*⁸

Hal serupa dinyatakan M. Saeed Syekh sbb. : *But it is not within Islam only that al-Ghazali's influence exerted self it so strongly; it also had impact on Western, particularly Jewish and Christian thought, and indeed has flowed right into the most modern of our philosophical traditions.*⁹

Dapat dipahami tesis Mahdali bahwa epistemologi al-Gazali telah berpengaruh besar terhadap para filosof dunia sesudahnya, bahkan ia merupakan revolusi kefilsafatan terbesar yang dikenal manusia sejak masa Socrates hingga Immanuel Kant.¹⁰ Melihat fakta filsafat ilmu al-Gazali sejak formasi, struktur, esensi dan 17 teori induk orisinalnya, serta penamaan al-Gazali sendiri terhadapnya, dan dengan melihat dampaknya pada tradisi intelektual muslim sesudahnya seperti Ibn Rusyd (520-595 H), serta filsafat ilmu yang berkembang di Barat sejak masa Descartes dan seterusnya, tidak berlebihan jika dalam disertasinya penulis menyatakan bahwa al-Gazali merupakan tokoh utama filsafat ilmu sesudah Plato, Aristoteles, al-Farabi dan Ibn Sina,¹¹ bahkan ia merupakan penyusun filsafat ilmu terlengkap dan sistematis pertama di dunia. Dengan demikian, statemen Qadir bahwa di kalangan ilmuwan muslim "purba" tidak ada teori ilmu pengetahuan atau logika metodologi ilmiah,¹² merupakan hipotesis spekulatif yang tidak dapat dipertanggungjawabkan.

Jika al-Gazali merupakan penyusun filsafat ilmu terlengkap dan sistematis pertama di dunia, maka al-Farabi (w. 339 H) merupakan penyusun klasifikasi ilmu secara konseptual pertama di dunia berikut penjelasan dari berbagai aspeknya dengan *Ihya' al-'Ulum*, sesudah kitab klasifikasinya yang lain, *al-Tanbih 'ala Sabil al-Sa'adah*,¹³ yang dikembangkan oleh al-Khawarizmi (w. 387 H/997 M) dengan *Mafatih al-'Ulum*,¹⁴ Ibn al-Nadim dengan *al-Fabrast* (selesai tahun 377 H),¹⁵ sebagai kitab bibliografi pertama di dunia,¹⁶ diikuti Ibn Sina (w. 429 H) dengan *al-Syifa'* sebagai bibliografi ilmu secara keseluruhan dan dengan *Risalah fi Aqşam al-'Ulum al-'Aqliyyah*, kemudian oleh al-Gazali dalam berbagai kitab, Ibn Khaldun (abad 8 H/14 M) dalam *Muqaddimah*,¹⁷ dan Tasy Kubra Zadah (901-968 H/1495-1561 M) dengan *Miftah al-Sa'adah*, yang untuk pertama kalinya di dunia menyebut klasifikasi ilmu sebagai sebuah disiplin ilmu tersendiri, yang baru diakui sebagai sebuah disiplin ilmu di Eropa pada abad 19 M.¹⁸ Menurut Kamil, klasifikasi bibliografik Tasy

Kubra lebih sempurna ketimbang klasifikasi bibliografik Francis Bacon pada abad 17 M, dan dari pengembangannya muncul klasifikasi John Dewey pada abad 19 yang merupakan standar klasifikasi ilmu di Barat.¹⁹

Hakekat Ilmu Sebagai Problem Filsafat

Teori pengetahuan,²⁰ dan kemudian Filsafat Ilmu, sebagai sebuah disiplin ilmu yang lahir di Barat pada abad 18, mencakup tiga bagian dasar: *ontologi*, menyangkut apa hakekat ilmu, sifat dasar dan kebenaran/kenyataan yang inheren di dalamnya; *epistemologi*, menyangkut sumber serta sarana dan tatacara untuk mencapainya, dan struktur, parameter kebenaran serta klasifikasi ilmu; dan *aksiologi*, menyangkut kaidah-kaidah penerapan ilmu dalam praksis.²¹ Bahkan pada tahap akhir ini filsafat ilmu juga mengarahkan pandangannya pada strategi pengembangan ilmu yang menyangkut juga etik dan heuristik, bahkan sampai pada dimensi kebudayaan, untuk menangkap tidak saja kegunaan ilmu, tapi juga arti dan maknanya bagi kehidupan umat manusia.²²

Walaupun filsafat ilmu merupakan sebuah disiplin ilmu, yang obyeknya ilmu pengetahuan sendiri,²³ tetapi ia sekaligus bagian dari filsafat. Bahkan dari sudut fungsinya sebagai basis yang melahirkan filsafat lain dan yang menetapkan hakekat serta kriteria kebenarannya, filsafat ilmu paling fundamental sehingga sering disebut *Critical Philosophy*.²⁴ Tetapi apa sumber kriteria itu sendiri, dan apa yang menjamin kebenarannya? Di sini terjadi siklus. Di satu pihak epistemologi melahirkan dan menilai suatu corak pemahaman dan keyakinan ontologik, tetapi di pihak lain setiap pandangan dan keyakinan ontologik membawa implikasi masing-masing dalam epistemologi dan aksiologi, yakni *paradigma* atau *weltanschauung* melahirkan dan menentukan epistemologi serta teori-teori ilmiah.

Sebagain filosof dan teolog, yang memberikan kepercayaan mutlak terhadap kemampuan dan obyektivitas akal, serta kaum empirisis-positivis yang memberikan kepercayaan dan ketergantungan kepada akurasi empiri sensual, dan di sisi lain sama-sama ingin mempertahankan kebenaran obyektif dan obyektivitas ilmu yang bebas nilai, secara sepintas terlihat lebih berpegang pada sisi epistemologi. Tetapi kenyataannya, asumsi dasar ontologik dan teori yang dipakai sebagai paradigma merupakan masalah subyektivitas.

Karena itu Popper menegaskan bahwa ilmu tidak mungkin tanpa keyakinan dalam ide yang spekulatif murni, dan ia pada setiap masa terpengaruh besar oleh ide-ide metafisis.²⁵ Ewing, yang realis, pun

menegaskan bahwa skeptik absolut tidak mungkin ada tanpa kontradiksi internal, sehingga seorang filosof tidak mungkin beranjak dari *ex nihilo* untuk membangun sesuatu, melainkan harus mempunyai asumsi dasar tertentu khususnya tentang kebenaran prinsip-prinsip dasar logika.²⁶ Karena itu Koento Wibisono menegaskan bahwa keyakinan dan perbedaan pilihan ontologik akan menentukan pendapat bahkan keyakinan seseorang tentang apa dan bagaimana kebenaran yang hendak dicapai oleh ilmu, sekaligus mengakibatkan perbedaan sarana dan metode yang akan digunakan untuk mencapainya, yaitu empiri, rasio, intuisi atau sarana lain.²⁷ Tidak heran jika lahir empat aliran besar filsafat ilmu yaitu positivisme, rasionalisme, fenomenologi dan realisme metafisik²⁸ Bahkan Kuhn mengajukan teori revolusi paradigmatik, yaitu bahwa perkembangan ilmu tidak ditentukan oleh akumulasi data dan informasi secara evolutif, melainkan terjadi secara revolutif setiap kali terjadinya perubahan paradigma.²⁹ Secara psikologis, "... cara seseorang berfikir, bersikap dan bertindak laku tidak dapat dipisahkan dari keyakinannya, karena keyakinan itu masuk dalam konstruksi kepribadiannya",³⁰ termasuk kepribadian filosof, teolog dan psikolog sendiri, sekalipun proses intelektual mempengaruhi juga keyakinan ontologik bersama faktor-faktor sosial, pengalaman dan kebutuhan hidup.³¹ Tetapi mereduksi semua realitas dan konsep ke dalam ideologi seperti dalam Marxisme, atau ke dalam "*religious experiences*" seperti dalam Hegelianisme, Berkeleyisme, JoachimWach,³² dan kaum fideis Kristen lain yang sama-sama bertolak dari postulat *being qua perceived being* tanpa memperhitungkan kebenaran obyektif dari sudut epistemologi yang bertolak dari postulat *being qua being* atau *being qua processing*, juga mengarah kepada tereduksinya ilmu ke dalam sesuatu yang berbau subyektif seperti *religi, weltanschauung, paradigma* atau *ideologi*.

Ontologi sebagai Basis Konsep Hakekat Ilmu

Ontologi (Yunani : *on* = *being* dan *logos* = *logic*, yakni pengetahuan mengenai hakekat yang ada) merupakan pangkal masalah filsafat yang telah menimbulkan tiga aliran. Pertama *nihilisme* (yang menegasikan segala sesuatu di luar diri kita), atau *skeptisisme absolut* (yang meragukan segala sesuatu di luar diri kita), termasuk faham *being qua perceived being* (memandang hakekat yang ada sebagai yang difahami yang tidak mempunyai esensi pada dirinya), yang semuanya berpangkal pada kaum *sophis*. Kedua *prosesisme* yang berfaham *being qua processing* (memandang hakekat yang ada sebagai proses yang tidak mempunyai esensi yang tetap pada dirinya). Ketiga *substansialisme* yang berfaham *being qua being* (memandang hakekat yang ada sebagaimana adanya yang mempunyai

esensi pada dirinya). Aliran ketiga biasa diklasifikasikan ke dalam *monisme versus dualisme*,³³ dan *idealisme versus realisme*,³⁴ dengan implikasi masing-masing dalam epistemologi dan aksiologinya. Mengenai ini dapat dibuat skematisasi sebagai berikut : kutub atas adalah *monisme yang immaterialis*, yaitu idealisme subyektif/akosmik yang umumnya theistik dan menjurus kepada immanentisme, berlawanan secara diametral dengan kutub bawah, yaitu *monisme yang materialis/ atheis* sebagai bentuk realisme yang paling ekstrim. Di antara kedua kutub ekstrim ini adalah *dualisme*, baik idealisme moderat maupun realisme moderat dengan berbagai corak ranting di dalamnya, dan dualisme model lain yaitu *dualisme islami*. Monisme materialis ditunjukkan misalnya oleh Stoaisme sampai dengan Marxisme, sedang monisme immaterialis/akosmik terlihat misalnya dalam Brahmanisme, Hermetisme dan Kristen Neo-Platonik,³⁵ sampai dengan Berkeley di abad 18.³⁶ Dualisme dikembangkan misalnya oleh Plato dan Aristoteles, meskipun karena konsep "*idea-form/mediator-matter*"-nya Plato sering dianggap tokoh idealisme, sedang Aristoteles karena konsep "*form-matter*"-nya sering dipandang tokoh realisme.³⁷

Bersama kaum sophis, yang sudah muncul sejak zaman primitif pada masa pra-Socrates dan kini muncul kembali di kalangan sebagian muslim muda mengenai ilmu dan ajaran Islam, kita tidak mungkin mengakui, menghargai dan mengembangkan ilmu sebagai kebenaran obyektif, dan kerja kaum destruktif ini tidak lebih dari sekedar mendekonstruksi seluruh bangunan ilmu yang memang dipandanginya relatif tanpa keseriusan atau kemampuan untuk merekonstruksinya kembali.

Kaum idealis, yang mendominasi zaman Hellenisme (akhir abad 4 S.M. s/d pertengahan abad 7 M), terutama Hermetik-Neo-Platotik yang gnostik sejak abad 2 M, tidak menghargai pengetahuan empirik-sensual, dan menganggap ilmu-ilmu yang diperoleh secara intuitif-spiritual lebih tinggi dan berkualitas ketimbang ilmu-ilmu rasional termasuk yang dikembangkan kaum teolog/gereja.³⁸ Dalam perspektif idealisme subyektif/akosmik, sulit diakui validitas dan eksistensi ilmu-ilmu empirik-sensual dan rasional sebagai pernyataan yang sesuai dengan realitas obyektif.

Pandangan serupa terdapat di kalangan Syīṭī dan sufi terutama Ismā'īlī dan sufi Bātinī (yang sering disebut *'Irfāniyyūn*), yaitu bahwa pengetahuan illuminatif (*kasyfi/ilbami/isyrāqī*) yang sering disebut "*ma'rifah*" atau "*'irfan*", lebih tinggi dan berkualitas ketimbang ilmu-ilmu empirik dan/atau rasional seperti yang dikembangkan kaum filosof (yang sering disebut *Burbāniyyūn*), dan ilmu-ilmu yang diperoleh secara rasional

dari teks wahyu dan penalaran yang dikembangkan kaum mutakallimīn dan yang semodel (sering disebut *Bayāniyyūn*). Ini terlihat dalam sistem pengetahuan sufisme sepanjang sejarah perkembangannya,³⁹ terutama sejak dominasi kaum Ismā'īlī dan sufi Bātinī seperti Ibn 'Arabī dengan konsep *wahdat al-wujud*-nya yang memandang alam tidak mempunyai esensi seperti kaum idealis subyektif/ akosmik. Tentu saja tesis bahwa akal dan pancaindera tidak mampu mengetahui esensi (*neumena*) alam materi seperti dari al-Syatibi di abad 13 M yang di Barat dikembangkan oleh Immanuel Kant pada abad 18 M,⁴⁰ hanya dapat mengakui ilmu sebatas mengenai penampakan (*phenomena*)-nya.

Arogansi kaum idealis dan *Irfāniyyūn* yang sering memutlakan kebenaran "*gnosis*" atau "*irfan*" dan menyepelekan atau bahkan menolak ilmu-ilmu lain itu, disikapi oleh kaum realis ekstrim (materialis-naturalis) dengan cara yang lebih arogan, seperti oleh Marx pelopor atheisisme-komunisme modern, dan Comte pendiri positivisme, yang keduanya memandang segala sesuatu yang tak dapat dibuktikan secara empirik-sensual sebagai bukan ilmu (*science*), melainkan "mitos" atau "fiksi" belaka, sehingga agama oleh Marx dianggap "racun sosial". Menurut "hukum tiga tahap perkembangan" Comte, sejarah umat manusia dan jiwa manusia secara individual dan keseluruhan, berkembang menurut tiga tahap, yaitu tahap teologis atau fiktif, tahap metafisik atau abstrak dan tahap positif atau realistik.⁴¹ Bahkan kaum positivis logis yang ditokohi Rudolf Carnap menjadikan fakta empirik (sensual) sebagai demarkasi antara sesuatu yang "*meaningful*" yaitu sains, yakni sesuatu yang dapat diverifikasi secara empirik-sensual, dengan yang "*meaningless*" yaitu selain sains yakni apa yang tak dapat diverifikasi secara empirik-sensual seperti teologi dan metafisika.⁴²

Tentu saja empirisme murni tidak mungkin mendapat tempat dalam bangunan ilmu secara keseluruhan, sebab partikular-partikular obyek empiri-sensual berserakan di luar yang abstraksi dan hukum atau prinsip-prinsip generalisasinya hanya dapat dipahami, dirumuskan, disusun secara sistematis dan dijelaskan secara rasional dan obyektif-intersubyektif dalam bentuk "*science*" dengan akal (rasio). Aristoteles sendiri, yang sering dipandang tokoh realisme/ empirisme, mengatakan, "Bukanlah batu yang ada dalam mental saya, tapi gambarnya", dan ilmu tidak berwujud kecuali dalam akal.⁴³

Dalam tradisi intelektual Barat Modern, *science* (sains), yang sering diterjemahkan secara kurang tepat dengan "*ilmu*", dirumuskan oleh mazhab dominan yang mengkombinasikan empirisme dan rasionalisme, dengan "sistem pernyataan atau kumpulan pengetahuan yang disusun

secara sistematis, rasional, empirik dan obyektif atau intersubjektif, termasuk di dalamnya sifat terbuka, eksplisit dan komunikabel.”⁴⁴ Kebenaran yang hendak dicapai oleh sains adalah kebenaran rasional, empirik dan sekuler, dalam bentuk proposisi-proposisi hasil penalaran yang memperoleh keabsahan karena fakta lewat verifikasi empirik.⁴⁵

Dengan demikian sains dibedakan dari *knowledge* (yang sering diterjemahkan dengan “pengetahuan”), dan dari segala sesuatu yang dipandang berbau subyektif-normatif, seperti politik, hukum, moral, filsafat, agama dan seni. Sains hanya berbicara tentang fakta empirik (partikular-partikular berikut karakteristik masing-masing dan hubungan satu sama lain) dari sudut “apa adanya”, tidak berbicara tentang sesuatu yang non-empirik sensual dan nilai, yaitu tentang sesuatu dari sudut “bagaimana seharusnya”. Ini merupakan pola yang kokoh sejak terjadinya pemutusan filsafat dari agama dan kemudian pelepasan sains dari induk filsafatnya, yang pokok masalahnya adalah sekularisasi epistemologi dan pemutusannya dari teologi dan metafisika.

Tetapi putusan atau asumsi begitu saja tanpa argumen rasional dan/psikologik bahwa tidak ada di balik realitas fisis realitas lain karena tak terbukti secara sensual, merupakan presupposisi dogmatik yang sama tidak ilmiahnya dengan asumsi begitu saja bahwa ada realitas metafisis tanpa argumen ontologik, kosmologik dan psikologik seperti dari Immanuel Kant.⁴⁶ Dapat difahami tesis Joachim Wach bahwa sekularisme/naturalisme (seperti marxisme, positivisme, populisme dan statisme) merupakan “*pseudo religion*”, yang menurutnya, dan menurut al-Afgānī, merupakan bahaya laten dan sumber malapetaka dunia dan peradaban kemanusiaan.⁴⁷ Alasannya sederhana saja, seperti kata Ibn Taimiyyah, “ketiadaan mengetahui bukanlah mengetahui ketiadaan”.⁴⁸

Reaksi-reaksi dari kaum idealis dan fideis Kristen, dalam bentuk Kantianisme dan Neo-Kantianisme, seperti fenomenalisme dan rasionalisme kritis atau realisme metafisik, yang hendak memasukkan atau menyertakan nilai ke dalam/ kepada sains,⁴⁹ menunjukkan bukan saja invaliditas “hukum tiga tahap perkembangan” Comte, tapi juga ketidakpuasan sebagian masyarakat intelektual modern dan kontemporer atas rasionalisme-positivisme yang naturalis yang, di samping kemajuan sains dan teknologi yang dipacunya, telah mereduksi manusia ke dalam realitas (determinisme natural), dan membawanya ke dalam bahaya operasionalisme dan proses *dehumanisasi* dengan segala implikasinya, seperti nihilisme moral, konflik-konflik psikologis dan secara umum teralienasinya manusia dari dunianya sendiri. Menunjuk bahaya ini, Koento Wibisono menegaskan :

Oleh karena itu tugas umat manusia kini adalah 'tugas pembebasan' dari bahaya operasionalisme untuk menemukan kembali identitas diri sebagai subyek. Kesemuanya itu memberi isyarat bahwa suatu tahap baru kini sedang menanti, suatu tahap yang akan mampu melepaskan manusia dari bahaya operasionalisme tadi. Bagaimanakah tahap baru itu, kita semua belum mengetahui.⁵⁰

Yang diperlukan adalah filsafat ilmu sintetik- integralistik yang bercorak *dualisme islami*, baik dalam dimensi epistemologi maupun metafisika, yang dapat melahirkan dan/ atau mengakui dan mengembangkan sesuatu (ilmu) yang secara empirik dan/ atau rasional dapat dibenarkan, dan secara biopsikososial dan moral-spiritual berguna dan memuaskan, di mana eksistensi ke-Tuhan-an dan kenabian berikut informasi dan sistem nilai kewahyuan yang dibawanya diakui dalam kerangka bangunan ilmu secara keseluruhan sesudah mendapat legitimasi ilmiah tertentu.

Yang dimaksud "*dualisme islami*" di sini adalah dualisme yang sesuai dengan ajaran Islam sebagaimana dalam teks al-Qur'an, yang mengajarkan adanya dua realitas fundamental yaitu Allah dan selain Allah, yakni seluruh alam baik *Alam Syahadah* (Dunia Fisis) maupun *Alam Jabarut* (Dunia Proses Mental) dan *Alam Malakut* (Dunia Metafisis), dengan prinsip *tauhid* (mengesakan Allah), keimanan kepada malaikat, kitab-kitab Allah, para nabi dan rasul Allah, Hari Akhir,⁵¹ dan kepada *qada'* (putusan) dan *qadar* (kepastian) Allah, yang esensinya diformulasikan dalam *Syhadat*.

Mengenai konsep dasar dualisme islami di atas, para pemikir muslim secara umum sepakat, kecuali seperti sufi Bātinī pemeluk *wahdat al-wujūd* yang menurut Ibn Taimiyyah dicetuskan oleh Iblis yang berupa Ibn 'Arabi.⁵² Tetapi substansi *tauhid* dalam berbagai aspeknya, termasuk dalam hubungannya dengan konsep "mediator", merupakan problem paling mendasar yang menimbulkan berbagai tafsiran, sehingga muncul apa yang disebut kelompok *Bayāniyyūn*, *Irfāniyyūn* dan *Burbāniyyūn* di muka. Menurut Jābirī, jika *Burbāniyyūn* seperti al-Kindi, al-Farabi dan Ibn Sina lebih mengkompromikan Islam dengan Platonisme, Aristotelianisme dan Neo-Platonisme secara eklektik, dan *Irfāniyyūn* mengkompromikan Islam dengan Hermetisme, dan sebagian juga dengan Neo-Platonisme, maka *Bayāniyyūn* lebih terpengaruh oleh kultur dan karakteristik Arab yang linguistik dan atomistik. Ketiga kelompok ini oleh Jābirī, yang lebih mengutamakan fungsi sebuah model pemikiran bagi pengembangan ilmu ketimbang korespondensialitasnya terhadap realitas obyektif, telah dipandang gagal dalam pengembangan ilmu, dan

untuk solusinya ia menganjurkan untuk mengambil pemikiran yang berporoskan Ibn Hazm, Ibn Rusyd, al-Syātibī dan Ibn Khaldūn.⁵³ Di sini perlu dikemukakan bahwa kesamaan karakteristik umum antara *Burbāniyyūn* pra-al-Gazālī, yang lebih merupakan “Aristotelian Neo-Platonik dari Timur”,⁵⁴ dengan *ʿIrḡāniyyūn* (khusus kaum Ismāʿīlī dan sufi Bāṭinī) yang lebih merupakan kaum Hermetik Neo-Platonik, adalah bahwa keduanya sama-sama telah didominasi oleh konsep “mediator” dengan teori emanasi atau mitologi tertentu berikut implikasi epistemologisnya berupa konsep *illuminasi (isyraqīyyah)*.⁵⁵ Menurut al-Gazālī, yang mengklasifikasikan kelompok-kelompok pemikiran tersebut ke dalam empat kategori, yaitu *Abli Kalām*, *Filosof*, *Taʿlimīyyah* dan *Sufi*, semuanya secara epistemologis telah gagal dalam menangkap kebenaran metafisis, dan secara aksiologis telah menimbulkan bencana kecuali sebagian konsep sufisme menurut versi tertentu.⁵⁶ Dan, meskipun Jābirī secara reduksionis telah mengkritik dan men-*dekonstruksi* pemikiran al-Gazālī,⁵⁷ tetapi sebenarnya apa yang ia tuju dan anjurkan adalah justeru filsafat ilmu al-Gazālī sendiri yang ia belum mampu menangkapnya, kecuali jika yang dimaksudnya adalah realisme positivistik yang sejak abad pertengahan sudah ditolak al-Gazālī.

Hakekat Ilmu Menurut Konsep Para Pemikir Muslim

Di kalangan para pemikir muslim sering dipakai term *ʿilm*, *maʿrifah* dan *hikmah*. Secara etimologis, dalam bahasa Arab kata *ʿilm* (kata dasar dari *ʿalima-yaʿlamu = mengetahui*) semakna dengan *maʿrifah/ʿarāfah/ʿirfan* (kata dasar dari *ʿarafa-yaʿrifu*), kecuali bahwa *maʿrifah* didahului ketidaktahuan sedang *ʿilm* tidak mesti,⁵⁸ dan menurut al-Gazālī kata *maʿrifah* merupakan kata transitif yang mempunyai satu obyek, sedang *ʿilm* kata transitif yang mempunyai dua obyek.⁵⁹ Kata *hikmah*, yang sering dihubungkan dengan *hakamah* (kekang kuda yang mencegahnya untuk menyalahi penunggangnya, atau pangkat dan deajat seseorang), berarti ucapan yang sesuai dengan kebenaran, ucapan yang logis dan terjaga dari kesalahan, ucapan yang tepat, benar dan mantap, atau ilmu yang disertai amal. Kata ini sering dipakai untuk macam-macam makna seperti *falsafat* dan *ʿilm (ilmu)*.⁶⁰

Meski esensi makna etimologis di atas tidak pernah lepas ketika mereka menunjuk ilmu secara terminologis, tetapi mengenai hakekat ilmu secara mutlak (tidak dikaitkan dengan obyek atau disiplin tertentu), mereka berbeda pendapat apakah ia merupakan sesuatu yang *darūrī*, (*a priori*),⁶¹ yang hakekatnya dapat dikonsepsi begitu saja sehingga tidak memerlukan definisi, atau *nazārī* (inferensial),⁶² tetapi sulit didefinisikan

melainkan hanya bisa lebih jelas dikonsepsi dengan analisis dan contoh, atau *nazarī* yang tidak sulit didefinisikan. Pendapat pertama dianut antara lain oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī, pendapat kedua antara lain oleh al-Juwainī dan al-Gazālī, dan pendapat ketiga oleh *jumbur* (mayoritas) ulama.⁶³

Mestinya *jumbur* ulama (*Bayāniyyūn*) mengakui sulitnya pendefinisian ilmu, sebab ternyata di kalangan mereka sendiri telah bermunculan aneka definisi, di mana masing-masing hanya membenarkan definisinya sendiri. Misalnya :

1. Definisi Mu'tazilah :

هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس
الى المعتقد (اذا وقع ضرورة او نظرا⁶⁴)

Ilmu adalah mengitikadkan (mempercayai) sesuatu sesuai dengan kenyataannya disertai ketenangan dan ketetapan jiwa padanya (bila ia muncul secara *darūrī* atau *nazarī*).

Atau seperti dirumuskan 'Abd al-Jabbār (325-415 H), bahwa *ma'rifaḥ*, *dirāyah* atau *ilmu* adalah :

ما يقتضى سكون النفس و ثلج الصدر وطمأنينة القلب.⁶⁵

Apa yang menghasilkan ketenangan jiwa, kesejukan dada dan ketenteraman hati.

2. Definisi Bazdawī (427-493 H), dari Māturīdīyah, sebagai berikut :

العلم هو ادراك المعلوم على ما هو به.⁶⁶

Ilmu adalah menangkap obyek ilmu sesuai kenyataannya.

3. Definisi Jurjānī, seorang Māturīdī lain, sbb. :

هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع⁶⁷

Ia (ilmu) adalah *i'tiqād* (kepercayaan) yang pasti dan sesuai dengan realitas (obyek).

4. Definisi Juwainī (419-478 H) dan Bāqillānī (keduanya dari Asy'ariyah), dan Abū Ya'lā (dari Hanābilah) sbb.:

العلم معرفة المعلوم على ما هو به.⁶⁸

Ilmu adalah mengetahui obyek ilmu sesuai realitasnya.

5. Definisi Ibn Hazm (384-456 H/ 924-1064 M), sbb. :

والعلم هو تيقن الشيء على ما هو عليه.⁶⁹

Ilmu adalah meyakini sesuatu sebagaimana realitasnya sendiri.

6. Definisi al-Syaukani (w. 1255 H), dari famili Zaidī, yang didukung Qannūjī, sebagai berikut :

العلم صفة ينكشف بها المطلوب انكشافا تاما.⁷⁰

Ilmu adalah sifat yang dengannya apa yang dicari terbuka secara sempurna.

Bahkan kaum filosof sendiri turut mendefinisikan ilmu, seperti :

a. Definisi Ibn Rusyd (520-595 H/ 1126-1198 M) :

أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه⁷¹

Sesungguhnya ilmu yaqīnī adalah mengetahui sesuatu sebagaimana realitasnya sendiri.

b. Definisi para filosof kuno :

بأنه حصول صورة الشيء لدى العقل، او انطباع صورته

في الذهن سواء اكان الشيء كلياً أم جزئياً، موجوداً أم معدوماً.⁷²

Bahwa ilmu adalah terhasilkannya “gambar” sesuatu pada akal, sama saja apakah sesuatu itu merupakan universal atau partikular, baik ada maupun tiada.

Sebaliknya bagi al-Rāzī (544-606 H/ 1149-1209 M), pengkonsepsian ilmu merupakan sesuatu yang *a priori* (*darūrī*), sebab segala sesuatu selain ilmu tidak tersingkap kecuali dengan ilmu, sehingga mustahil ia menyingkap ilmu, dan semua orang mengetahui secara *a priori* keadaannya mengetahui eksistensinya, sedang pengkonsepsian ilmu merupakan bagian daripadanya. Karena bagian dari yang *a priori* itu *a priori*, maka pengkonsepsian ilmu adalah *a priori*. Ia menolak bahwa ilmu adalah tercetaknya “gambar” yang sama dengan obyek pada mental

subyek, sebab kesamaan menghendaki yang mengetahui panas dan dingin itu “panas dan dingin”.⁷³

Argumen al-Rāzī tidak tepat, sebab apa yang dicari dengan definisi ilmu bukanlah ilmu pertama yang dengannya segala sesuatu tersingkap, melainkan “ilmu mengenai ilmu”, yakni definisi yang menyingkap hakekat ilmu sebagaimana realitasnya sendiri. Ilmu *budūrī* yang berupa “mengetahui keadaan diri mengetahui eksistensinya” memang *a priori*.⁷⁴ Tetapi ilmu-ilmu *busūlī*, termasuk yang berupa “mengetahui keadaan diri mengetahui atau tidak mengetahui obyek ilmu-ilmu inferensial sebagaimana realitasnya sendiri” tidaklah *a priori*, melainkan inferensial yang memerlukan definisi yang sesuai dengan hakekat ilmu sebagai standar umum. Dan mengetahui sesuatu tidak identik dengan mengalami sesuatu itu, kecuali dalam hal ilmu *budūrī* yang berupa pengetahuan manusia terhadap apa yang ada dalam dirinya. Ternyata al-Rāzī sendiri menjelaskan hakekat ilmu dengan cara analisis/klasifikasi, yang justeru analisisnya sendiri secara otomatis membentuk sebuah definisi,⁷⁵ sehingga “definisi” tersebut oleh Subki dinisbahkan kepada al-Rāzī, yaitu :

والعلم هو حكم الذهن الجازم المطابق لوجوب.⁷⁶

Ilmu adalah putusan akal yang pasti dan cocok dengan realitas obyek berdasarkan suatu argumen.

Dengan demikian, pernyataan al-Rāzī bahwa pengkonsepsian hakekat ilmu itu *darūrī* bukanlah karena asumsi atas kemudahannya, tapi atas inferensialitas tetapi sulit mendefinisikannya. Ini berarti Rāzī hanya bergerak dalam kisaran pemikiran Juwainī dan al-Gazālī. Al-Gazālī, meski di sini mengikuti gurunya, al-Juwainī,⁷⁷ tetapi konsep dasar yang melatarbelakanginya berbeda, yaitu mengenai hakekat “ada” yang membentuk konsepnya tentang hubungan lafaz-makna dan definisi.

Dari klasifikasi “ada” (*unjuūd*) kepada empat derajat, yaitu “ada” sesuatu pada realitasnya sendiri, “ada” dalam konsep mental yang disebut ilmu, “ada” dalam lafaz (ungkapan lisan) dan “ada” dalam tulisan, al-Gazālī menarik garis bahwa makna lebih penting ketimbang lafaz.⁷⁸ Karena itu, mengenai definisi, ada tiga macam definisi, yaitu definisi esensial (*baqiī*), definisi formal-diferensial (*rasmi*) dan definisi redaksional-eksplanatif (*lafzī*). Karena fungsi dan tujuan definisi adalah memperjelas apa yang belum jelas, maka ia hanya diperlukan untuk mengkonsepsi sesuatu yang tak dapat dikonsepsi secara *a priori* seperti satuan makna simpel. Ia tidak menegaskan apakah pengkonsepsian

hakekat “ilmu” itu *a priori* atau inferensial, tetapi ditegaskannya bahwa hakekat ilmu sulit didefinisikan secara hakiki, baik karena esensi, fungsi dan persyaratan definisi sendiri, maupun karena pendefinisian hakekat ilmu selalu terkait dengan konsep ontologis pembuatnya. Ternyata mayoritas definisi dalam kitab-kitab ulama adalah definisi formal. Dari sini ia menolak semua definisi ilmu dari kaum *Bayāniyyūn*, baik karena pemakaian term *syai'* (sesuatu), yang tidak mencakup *ma'dum* (yang tiada), maupun karena pemakaian term *ma'rifah* yang menurutnya hanya sinonim dari term *'ilm*, dan yang mengubah kata *'ilm* (*masdar*) menjadi bentuk kata kerja (*fi'il*) atau kata pelaku (*isim fa'il*) untuk menunjuk fungsi ilmu.⁷⁹

Perlu ditegaskan bahwa al-Gazālī tidak membedakan *ilmu* dengan *ma'rifah* seperti umumnya dalam tradisi kaum sufi. Memang ia pernah menyebutkan bahwa secara etimologis ada sedikit perbedaan antara keduanya, dan tidak keberatan atas pemakaian term *ma'rifah* untuk konsep (*tasawwur*), dan *'ilm* untuk membenaran atau assent (*tasdiq*).⁸⁰ Tetapi dalam berbagai kitabnya ia sering memakai kedua term ini dalam arti yang sama.⁸¹ Bahkan dalam kitab yang diragukan otentisitasnya, ia menegaskan bahwa *ma'rifah* secara terminologis adalah nama lain bagi ilmu yang didahului oleh pemikiran, yang dalam arti ilmu perolehan yang jernih sehingga menjadi seperti ilmu *darūrī* identik dengan *yaqīn* (keyakinan).⁸² Semua definisi *ma'rifah* dalam kitab ini, dengan makna yang lain dari ilmu, hanyalah definisi kaum sufi yang, seperti dinyatakannya sendiri, diungkapkan al-Gazālī secara deskriptif.⁸³ Dan bagi al-Gazālī, ilmu secara substansial hanya satu, tidak ada pemisahan kepada “ilmu lahir” dan “ilmu batin” kecuali dari segi obyeknya.⁸⁴

Karena itu, menurutnya dan menurut al-Juwainī, pengkonsepsian hakekat ilmu lebih mudah dengan analisis untuk memperoleh makna formal, dan dengan contoh untuk memperoleh makna esensial.⁸⁵ Dengan analisis, ilmu berbeda dengan *irādah* (kehendak), *qudrāh* (kemampuan) dan sifat jiwa lain, dan berbeda dengan *i'tiqād* (presupposisi), *ẓann* (dugaan kuat), *syakk* (skeptik), *jahl* (ketidaktahuan) dan apa yang diperoleh bukan dengan pembuktian dan berawal dari skeptik. Jika ilmu berbeda dengan *syakk* dan *ẓann* karena pada dua yang terakhir tidak terdapat kepastian (*jazm*), maka ia berbeda dengan *i'tiqād* dalam arti memastikan lebih dahulu salah satu dari dua alternatif dalam posisi yang sebenarnya merupakan posisi skeptik, disertai *tawaqquf* (bersiteguh) padanya tanpa menyadari kemungkinan benarnya alternatif lain. *I'tiqād* dalam arti ini (presupposisi) sekalipun sesuai dengan realitas obyek, substansinya sendiri merupakan salah satu bentuk *jahl* meskipun dari sudut relasinya dengan obyek bisa berbeda dengan *jahl*, yakni bila sesuai

dengan realitas obyek. Dengan demikian hakekat ilmu tidak cukup hanya dengan sesuainya kepercayaan atau pernyataan dengan realitas obyek, tapi juga, mengenai ilmu inferensial, harus berdasarkan metode ilmiah tertentu yang berpangkal pada skeptik, dan putusan itu merupakan keyakinan yang pasti.⁸⁶ Metode analitik dengan ketiga kriteria ilmu menyangkut aspek ontologis, epistemologis dan aksiologis yang diajukan al-Gazālī inilah yang diikuti dan dirumuskan al-Rāzī bahwa ilmu adalah “putusan akal yang pasti dan sesuai dengan realitas obyek berdasarkan metode ilmiah (*mujīb*) tertentu”.

Meskipun aspek epistemologi memerlukan kajian khusus, di sini perlu disebutkan bahwa dalam perspektif epistemologi al-Gazālī ada tiga macam ilmu dari segi sumbernya, yaitu *ilmu darūrī* (*a priori*), *ilmu nazārī* (*inferensial*) dan *ilmu bujūmī* (*spontaneus*) yaitu wahyu bagi nabi dan ilham bagi wali. Dalam perspektif ini, semua informasi dan ajaran dari siapa pun yang mengklaim sebagai seorang nabi harus ditempatkan dalam kerangka *ilmu nazārī*, yakni diuji kebenarannya secara falsifikatif-verifikatif, dan hanya dapat dibenarkan dan diakui sebagai ilmu (*naqlī/ syar’ī*) bagi selain nabi sesudah mendapat legitimasi berdasarkan kriteria dan metode ilmiah tertentu mengenai pangkalnya, yaitu institusi kenabian berikut status kenabian orang itu, dan mengenai keberadaan Zat Allah dengan segala sifat dan perbuatan-Nya. Di atas legitimasi ilmiah ini baru dimungkinkan mendengar dan mengikuti semua informasi dan ajaran yang dibawanya (*sam’iyyāt*) secara *taqlīd* (*sam’an wa tāatan*), terutama mengenai masalah-masalah transendental,⁸⁷ yang harus tetap dikontrol dengan logika di mana tidak mungkin ada informasi dan ajaran wahyu yang irrasional, dan yang tampak irrasional harus di-*ta’wīl*.⁸⁸

Menurut Ibn Hazm, hanya ada dua jalan untuk memperoleh ilmu, yaitu jalan *a priori* yang berupa akal *a priori* (*badīhat al-aql*) dan empiri sensual dasar (*awā’il al-bissī*), dan penalaran berdasarkan premis-premis yang berakar pada jalan *a priori*. Tetapi ia mengakui bahwa ilmu diperoleh pula dengan cara mengikuti orang yang diperintahkan Allah untuk diikuti, meskipun bukan ilmu *a priori* dan tanpa argumen, sehingga yang mempercayai dan menyatakannya sudah memiliki ilmu dan *ma’rifah* mengenai obyek yang dimaksud.⁸⁹

Bagi al-Gazālī, pernyataan yang pasti dari subyek selain nabi tentang wahyu yang diterima nabi dan sesuai dengan realitas wahyu dan nabi sendiri berdasarkan metode ilmiah tersebut, juga adalah ilmu (tentang ilmu), sedang yang tanpa argumen adalah *i’tiqād*, dan yang tidak pasti adalah *ẓann* atau *syakk*, dengan peringatan bahwa “yang tidak mencapai tingkat *kasyf* dengan *ẓauq* (intuisi) tidak mengetahui dari esensi

kenabian kecuali sekedar nama".⁹⁰ Di sini al-Gazālī berbeda dengan Ibn Hazm yang mengakui juga *i'tiqād* tanpa argumen terhadap kebenaran ajaran nabi, seperti pada orang awam, sebagai ilmu.

Bagi al-Gazālī, ada tiga macam *tasdiq* (assent) secara gradual. Pertama: *ẓann* (dugaan kuat), yaitu kecondongan jiwa kepada salah satu dari dua perkara dengan mengakui kemungkinan benar sebaliknya, tetapi kemungkinan ini tidak menghalangi kecondongan kepada yang pertama.

Kedua, *i'tiqād jāzim* (kepercayaan yang teguh/ tetap), yaitu *tasdiq* yang pasti, di mana seseorang tidak ragu dan tidak merasa kemungkinan benarnya kepercayaan lain. Tetapi bila kepercayaan sebaliknya itu diriwayatkan secara kuat dari manusia yang paling pintar dan terpercaya di sisinya, seperti nabi, hal itu menimbulkan keraguan tertentu terhadap kepercayaannya. Inilah mayoritas kepercayaan masyarakat awam dari kalangan muslimin, yahudi dan nasrani mengenai doktrin-doktrin keagamaan dan mazhabnya, bahkan mayoritas kepercayaan ahli kalām mengenai doktrin-doktrin keagamaan dan argumen-argumen apologetiknya, yang mereka terima berdasarkan prasangka baik dan popularitas tokoh-tokohnya serta penolakan secara *a priori* terhadap mazhab lain, dan dibesarkan dalam tradisi ini sejak masa kanak-kanak.

Ketiga, *ilmu yaqīnī*, yaitu *tasdiq* yang kebenarannya diyakini secara pasti disertai keyakinan yang pasti pula bahwa keyakinannya yang pasti itu benar, yakni keduanya tidak mengandung kemungkinan lupa, salah atau keliru, dan tak terbayang pendapatnya akan berubah dengan alasan apa pun. Kalaupun diinformasikan pernyataan sebaliknya dari nabi, dengan bukti kesalahan adalah mukjizatnya sendiri, hal ini tidak mempengaruhi pendapatnya, bahkan ia menolak dan menyalahkan pembawa informasi atau "nabi" palsu itu. Ilmu macam ini misalnya ilmu-ilmu *a priori*, seperti bahwa sebagian lebih kecil dari keseluruhan, seseorang tidak berada di dua tempat pada waktu yang sama, dua orang tidak dapat berkumpul pada tempat yang sama, dan hukum-hukum kontradiksi lain, serta ilmu-ilmu yang diperoleh dari bukti-bukti yang menimbulkan keyakinan yang pasti seperti ini.⁹¹

Karena itu, dengan menyatakan bahwa *ẓann* hanya bisa diakui dalam dunia dan disiplin ilmu praksis (amal dan ilmu 'amali), seperti ilmu fiqh dan ilmu-ilmu empirik-eksperimental (*tajribiyyah*),⁹² iman (keyakinan keagamaan) terbagi menjadi tiga kelas secara gradual, yaitu *iman awām*, yang berdasarkan *taqlid* murni (mengekor tanpa argumen), *iman mutakallimin*, yang didukung oleh semacam argumen, dan *iman 'arifin* (yang memiliki *ma'rifa*), yaitu yang berdasarkan *mukāsyafah*

(penyingkapan) dan *musyāhadab* (penyaksian) melalui *riyāḍab* (latihan spiritual) dan *mujāhadab* (perjuangan) tertentu.

Ketiga derajat *tasdiq* ini diumpamakan dengan *tasdiq* terhadap adanya si Zaid di rumah. Derajat pertama dicapai berdasarkan *taqlīd* semata kepada orang yang menginformasikan hal itu, yang dipercayai berdasarkan pengalaman bahwa ia benar. Demikian iman awam yang memeluk agama warisan dari orang tua atau guru. Di sini muslim sama saja dengan umat yahudi dan nasrani dari sudut mempercayai sesuatu tanpa argumen, hanya saja mereka mempercayai yang salah sedang muslim mempercayai yang benar. Derajat kedua, kita mendengar pembicaraan dan suara si Zaid di dalam rumah, sehingga kepercayaan kita lebih kuat ketimbang semata-mata berdasarkan informasi orang lain. Tetapi hal ini masih mengandung kemungkinan salah, sebab suara kadang bermiripan, meskipun kita tidak menyadarinya. Derajat ketiga, kita masuk ke dalam rumah sehingga menyaksikan si Zaid secara langsung dengan mata kepala sendiri (*musyāhadab*). Inilah *ma'rifaḥ haqiqiyyah* (pengetahuan yang sejati), dan *musyāhadab yaqiniyyah* (penyaksian yang meyakinkan) yang mustahil mengandung kemungkinan salah. Derajat ini pun gradual, seperti gradualnya melihat si Zaid di dalam rumah karena perbedaan jarak, terangnya cahaya, kuatnya konsentrasi, dan sebagainya.⁹³

Ilmu macam itulah (*ilmu yaqīni*) yang dicari al-Gazālī dan menjadi puncak dari filsafat ilmunya, seperti dinyatakannya sebagai berikut :

فقلت في نفسي : أولا انما مطلوبي العلم بحقائق الامر فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي، فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف منه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط و الوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الآمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهابا و العصا ثعبانا لم يورث ذلك شكاً و امكاناً، فاني اذا علمت أن العشرة اكثر من الثلاثة وقال القائل لا بل الثلاثة اكثر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانا و قلبها و شاهدت ذلك منه لم أشك بسببه في معرفتي و لم يحصل له منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشك فيما علمته فلا، ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا

أيقنه على هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به و لا أمان معه
و كل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني.⁹⁴

Lalu aku berkata dalam diriku : Pertama-tama apa yang kukari adalah ilmu tentang hakekat segala sesuatu. Maka haruslah lebih dahulu mengetahui apa itu hakekat ilmu. Lalu tampaklah kepadaku bahwa *ilmu yaqīni* adalah (sesuatu) yang dengannya obyek ilmu terbuka dengan keterbukaan yang tidak mengandung keraguan dan kemungkinan salah serta *wahm* (estimasi). *Qalbu* memang sulit untuk menentukan hal itu, tetapi rasa aman dari kesalahan harus menyertai keyakinan sedemikian rupa, sehingga walaupun ia dinyatakan salah oleh seseorang yang mampu mengubah batu menjadi emas, atau mengubah tongkat menjadi ular, misalnya, hal ini tidak menimbulkan sedikit pun keraguan atau kemungkinan salah dalam diriku. Sebab, bila aku mengetahui bahwa 10 lebih banyak dari 3, lalu orang lain mengatakan, "Tidak, melainkan 3 lebih banyak dari 10, dengan bukti bahwa aku bisa mengubah tongkat ini menjadi ular", dan kusaksikan memang terbukti demikian, hal itu tidak menggoyahkan *ma'rifah*-ku, dan tidak menghasilkan apa-apa dalam diriku selain kekaguman atas kemampuannya mengenai hal itu. Adapun skeptik dalam diriku tidak. Kemudian aku tahu bahwa setiap sesuatu yang tidak aku ketahui dengan cara seperti ini, dan aku tidak meyakinkannya dengan tingkat kepastian seperti ini, adalah ilmu yang tak dapat dipegangi dan tak dapat menimbulkan rasa aman, sedang setiap ilmu yang tak dapat menimbulkan rasa aman bukanlah *ilmu yaqīni*

Metode analitik dengan ketiga kriteria ilmu yang diajukan al-Gazālī di atas, sebenarnya merupakan refleksi pemikiran para filosof sebelumnya seperti al-Fārābī dan Ibn Sīnā yang berakar pada Aristoteles. Dalam analisis al-Fārābī, ilmu yang sinonim dengan *ma'rifah*, dipakai untuk makna *tasawwur* (konsepsi) dan *tasdiq* (assent). Secara umum, *tasdiq* adalah *i'tiqād* manusia terhadap sesuatu yang ia hukumi dengan putusan tertentu bahwa wujudnya di luar mental subyek adalah sebagaimana diitikadkan dalam mental subyek, sedang *tasdiq* yang benar adalah di mana realitas sesuatu di luar mental subyek itu sesuai dengan apa yang diitikadkan dalam mental subyek. *Tasdiq* terbagi dua, yaitu *yaqīn* dan *bukan yaqīn*. *Bukan yaqīn* terbagi dua, yaitu *ẓann*, yakni yang berdasarkan data dan premis-premis *ẓanniyyāt* dan hanya bisa dipakai dalam disiplin ilmu terapan, dan *sukūn al-nafs* (tenangnya jiwa), yang diperoleh dari metode retorik (*balāghī*) berdasarkan data dan premis-premis yang diterima secara umum (*maqbulāt*). *Yaqīn* terbagi dua, *darūri* (pasti) dan *bukan darūri* (tidak pasti). *Yaqīn yang bukan darūri* atau "apa yang mendekati *yaqīn*"

adalah yang dihasilkan dengan metode dialektik/ apologetik (*jadali*) berdasarkan data dan premis-premis populer (*masyhūrat*). *Sukūn al-nafs* dan *yaqīn* yang bukan *darūrī* itulah yang disebut al-Gazālī dengan *i'tiqād jāzīm*, baik pada awam, yang tanpa argumen, maupun pada mutakallimīn yang didukung oleh argumen dialektik/ apologetik. Bagi al-Fārābī, kata ilmu lebih banyak dipakai pada *yaqīn darūrī* daripada yang bukan *yaqīn*, atau *yaqīn* tetapi bukan *darūrī* sehingga disebut *ilmu yaqīnī*, dan terbagi tiga: (a) *yaqīn* tentang wujud sesuatu (*ilm al wujud*, atau ilmu tentang “bahwa”-nya sesuatu), (b) *yaqīn* tentang sebab wujud sesuatu (ilmu tentang “mengapa”-nya sesuatu), dan (c) *yaqīn* tentang wujud dan sebab wujud sesuatu, yakni *ilmu burhānī*.⁹⁵ Esensi analisis Ibn Sīnā sama dengan analisis al-Fārābī, yaitu bahwa *ilmu tasdiqī*, sebagai ilmu inferensial, adalah mengitikadkan bahwa sesuatu itu begini, sedang *ilmu tasdiqī* yang *yaqīnī* adalah mengitikadkan bahwa sesuatu itu begini dan tidak mungkin tidak begini.⁹⁶

Atas jasa al-Gazālī metode analitik dan klasifikasi ke dalam *ilmu*, *i'tiqād*, *ẓann*, *syakk*, *wahm* (lawan *ẓann*) dan *jahl*, menjadi populer dan kokoh dalam kultur keilmuan islami sesudahnya, baik dalam ilmu kalām maupun dalam ilmu *usūl fiqh* dari berbagai mazhab. Tetapi al-Gazālī mengkombinasikan metode analitik filosof tersebut dengan metode analogik sufi ketika membicarakan derajat iman. Contoh keberadaan si Zaid di dalam rumah sendiri diambilnya dari Abū Tālib al-Makkī (w. 386 H),⁹⁷ seorang tokoh sufi yang dikagumi al-Gazālī. Metode analogik sufi yang tidak diterima *Bayānīyyūn* ini dipakainya pula sebagai metode pengkonsepsian hakekat ilmu secara esensial.

Dengan contoh, ilmu sebagai tangkapan mata batin (akal) analog dengan penglihatan mata lahir yang berarti tercerapnya gambar obyek pada indera lihat, sebagaimana tercetaknya secara estimatif gambar-gambar obyek pada cermin. Sebagaimana indera lihat mengambil gambar-gambar obyek, yakni tercetak padanya salinan yang cocok dengan obyek, bukan zat obyek itu sendiri, seperti tercetaknya salinan obyek pada cermin, maka demikian pula akal ibarat cermin yang padanya tecetak “gambar-gambar” *ma'qūlat* (obyek-obyek akal), yakni substansi dan esensi-nya sebagaimana realitasnya sendiri. *Nafs* (jiwa) atau *qalbu* manusia sebagai substansi yang merupakan esensinya, ibarat besi cermin; akal yang merupakan potensi (*hai'ah, garīzah*) pada *nafs/ qalbu* yang menjadikannya siap menerima cetakan *ma'qūlat*, ibarat yang mengkilapnya, dan terhasilkannya “gambar-gambar” pada cermin akal, yang merupakan “salinan” obyek-obyek, itulah ilmu.⁹⁸

Sesudah mengkritik definisi-definisi lain serta memberikan analisis dan contoh, al-Gazali pun mengajukan definisi atau rumusannya sendiri yang typerend dengan kedua metode dan model pemikiran di atas, antara lain sebagai berikut :

فان العلم معناه مثال (يحصل في النفس) مطابق للمعلوم.⁹⁹

Maka sesungguhnya ilmu artinya adalah salinan (yang terhasilkkan dalam mental subyek) yang sesuai dengan obyek ilmu.

انه سيكون الذهن جزءا عن بصيرة الى الأمر بأنه كذا

و ليس كذا و الأمر كذلك.¹⁰⁰

Ia (ilmu) adalah ketetapan *ẓihn* (akal) pada sesuatu, dengan kepastian yang berdasarkan argumen, bahwa ia begini atau bukan begini, dan kenyataan sesuatu itu demikian.

فالعالم عبارة عن القلب الذي فيه يحل مثال حقائق الأشياء

والمعلوم عبارة عن حقائق بقاء و العلم عبارة عن حصول

المثال في المرآة ... لأن العلم عبارة عن وصول الحقيقة الى القلب.¹⁰¹

Maka *'alim* (yang mengetahui) adalah rumusan tentang *qalbu* yang padanya salinan hakikat segala sesuatu bertempat, *ma'lim* (yang diketahui) adalah rumusan tentang hakikat segala sesuatu, dan *ilmu* adalah rumusan tentang terhasilkannya salinan obyek itu pada cermin (*qalbu*).... Sebab ilmu adalah rumusan tentang sampainya hakekat itu ke dalam *qalbu*.

فالعلم عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات و هيئتها في نفسه

وانطباعها فيه.¹⁰²

Maka ilmu adalah rumusan tentang pengambilan akal terhadap gambar-gambar obyek akal dan kenyataanya pada dirinya, serta tercetaknya gambar-gambar itu pada akal.

Keempat definisi di atas (dua yang pertama dari periode Bagdad, dua yang terakhir dari periode post-Bagdad), lebih memperlihatkan profil al-Gazālī sebagai filosof sufi yang mengkombinasikan filsafat dengan sufisme, ketimbang sebagai teolog.

Esensi semua definisi *Bayāniyyūn*, yang memakai term *ma'rifa*, *idrāk*, *tayyaqqun*, *i'tiqād*, atau *sukūn*, dan rumusan filosof yang memakai term *tasdiq*, *i'tiqād* atau *hukum*, adalah bahwa ilmu dari segi esensinya sendiri merupakan keadaan atau perbuatan mengetahui dari yang

mengetahui, bukan merupakan makna kualitatif yang mempunyai esensi sendiri. Definisi ini lebih tidak menunjuk hakekat ilmu ketimbang definisi Asy'arī yang mengesankan bahwa ilmu merupakan makna kualitatif yang mempunyai esensi sendiri (*sifat ma'āni*) yang menimbulkan hal, yaitu bahwa ilmu adalah “yang mengharuskan keadaan siapa yang ia berdiri padanya mengetahui (*‘ālim*).”¹⁰³ Ini dipertegas oleh Syaukānī yang menyebut ilmu sebagai “sifat yang dengannya apa yang dicari terbuka secara sempurna”. Tetapi ini pun tidak tepat, sebab ilmu bukan sebab atau alat mengetahui yang efektif.

Definisi-definisi ini memperlihatkan keterpengaruhannya oleh struktur bahasa Arab, logika dan teologi-metafisika yang fokus kajiannya memang masalah masalah teologis-metafisis. Bahkan sebagian definisi, seperti dari Asy'arī, Bāqillānī, Juwainī, Bazdawī, Abū Ya'lā dan Syaukānī, karena harus *jāmi'-māni'* (mencakup semua satuan dalam jenisnya dan mengeluarkan yang tidak termasuk), dibuat untuk mencakup juga ilmu Allah, sehingga ia tidak mengaitkannya dengan metode pencapaian dan sifat kepastian ilmu. Hal terakhir sebenarnya mengandung kontradiksi internal dari sudut makna definisi dan ketidak-sejajaran ilmu Allah dengan ilmu mahluk sendiri. Tepat tesis Ibn Hazm bahwa ilmu Allah tak dapat didefinisikan atau dicakup oleh definisi ilmu secara umum.¹⁰⁴ Tesis ini diikuti al-Gazālī yang tak pernah mendefinisikan ilmu Allah atau memasukkannya ke dalam definisi, klasifikasi atau analoginya, termasuk dalam kitab yang memaparkan teologi Asy'ariyah seperti *al-Iqtisād*.¹⁰⁵ Juga diikuti Ibn Rusyd yang menegaskan bahwa ilmu Allah tak pantas didalami esensinya karena ia berbeda dengan ilmu makhluk.¹⁰⁶

Definisi-definisi *Bayāniyyūn* di atas berkaitan dengan konsep mereka tentang 'arad (aksiden) yang “tidak menetapi dua zaman” (*lā yabqā zamānaini*), meskipun menurut mereka sifat Allah bukan 'arad. Jika hal ini dikaitkan dengan “tempat” di mana sifat atau 'arad itu berdiri, yakni zat atau *jauhar* (substansi), di mana menurut *Bayāniyyūn* roh dan akal merupakan aksiden yang berdiri pada jasad, sehingga sebagian mereka mengartikan “akal” dengan “ilmu-ilmu *darūrī*”, maka konklusinya ilmu yang merupakan “hal”, “perbuatan” atau “sifat” itu merupakan “hal”, “perbuatan” atau “sifat” jasad manusia. Jika jasad (*jisim*) menurut mereka merupakan kumpulan dari atom-atom tunggal (*jauhar fard-jauhar fard*) yang sama pada dirinya,¹⁰⁷ timbullah problem berat: apakah ilmu yang satu (satu aksiden) berdiri pada semua atom (banyak substansi), jika tidak, pada atom yang manakah ia berdiri padahal semua atom sama ?

Karena itu al-Gazālī menolak semua definisi *Bayāniyyūn* dan mengambil definisi kaum filosof baik yang logis maupun yang metafisis,

yang dikombinasikan dengan sufisme, yang esensinya bahwa ilmu adalah “gambar” (*sūrah*) atau “salinan” (*misāl*) obyek pada akal subyek yang pasti dan sesuai dengan realitas obyek yang, mengenai ilmu inferensial, berdasarkan metode ilmiah tertentu. Dalam arti ini ilmu merupakan makna yang mempunyai esensi sendiri, meskipun dari sudut relasinya dengan “tempat” berdirinya merupakan aksiden. “Tempat berdiri” ilmu sendiri bukan badan, tapi *ruh/nafs/qalbu* dengan potensi akalanya sebagai substansi yang berdiri sendiri dan inti hakekat manusia.¹⁰⁸ Dengan demikian bagi al-Gazālī *ruh/nafs/qalbu* merupakan substansi yang mempunyai potensi berupa akal dan ilmu bertempat padanya.

Namun demikian, terdapat kesamaan di kalangan semua pemikir muslim dalam tiga hal. Pertama mereka tidak menunjuk ilmu mutlak sebagai disiplin atau substansi di luar diri subyek, tapi sebagai putusan akal, sifat, hal mengetahui atau terhasilkannya “gambar” atau “salinan” obyek dalam diri subyek, yang sesudah dinyatakan atau dituangkan dalam bahasa lisan atau tulisan, dihirupun dan disusun secara sistematis serta diklasifikasikan ke dalam bidang-bidang tertentu disebut *fann, sinā’ah* atau ‘ilm dalam arti disiplin. Dengan demikian, ilmu dalam arti disiplin (*fann, sinā’ah, ‘ilm*) adalah kumpulan ilmu (pengetahuan) yang dinyatakan atau dituangkan dalam bahasa lisan atau tulisan, yang disusun secara sistematis dan diklasifikasikan ke dalam bidang-bidang tertentu sehingga menjadi sebuah sistem. Bagi mereka, termasuk al-Farabi, Ibn Sina dan al-Gazali, substansi sebuah disiplin ilmu, yang menjadi syarat pembentukannya, baik ilmu *syar’iyyah* maupun *naqliyyah*, harus terdiri atas sedikitnya empat unsur, yaitu : (a) *Maudu’* (obyek bahasan) yang jelas, seperti tubuh bagi kedokteran, ukuran bagi geometri, bilangan bagi aritmatika, nada bagi musik, perbuatan *mukallaf* bagi fiqh, dsb. (b) *‘Arad ḡatiyah* (sifat dasar obyek), seperti sehat-sakit bagi tubuh, segi tiga bagi sebagian ukuran, bilangan ganjil dan genap bagi aritmatika, seirama bagi musik, halal-haram bagi fiqh, dsb. (c) *Masa’il* (permasalahan). Dari sudut bahwa ia dipertanyakan disebut “masalah”. Dari sudut bahwa ia dicari disebut “*matlub*” (yang akan dibuktikan), dan dari sudut bahwa ia merupakan hasil atau jawaban berdasarkan metode ilmiah tertentu disebut “*natijah*” (konklusi). (d) *Mabadi’* (prinsip-prinsip dasar, aksioma, postulat, premis, asumsi atau teori) yang diakui dalam disiplin tersebut yang menimbulkan permasalahan dan metode pemecahannya, baik berupa *awwaliyyat* (pengetahuan-pengetahuan *a priori*) maupun *gair awwaliyyat* (pengetahuan-pengetahuan *a posteriori*) yang diakui dari pendahulu.¹⁰⁹

Karena itu Qannūji menyebutkan bahwa meskipun makna yang sejati dari ilmu adalah *idrāk* (tangkapan), tetapi ia sering dipakai secara terminologis atau metaforis sebagai nama bagi *malakab* (kecakapan, penguasaan atau pengetahuan) yang menunjuk sifat kelestarian ilmu pada subyek, nama bagi kumpulan masalah dan/atau pernyataan-pernyataan tentangnya, nama bagi kumpulan ilmu yang dibukukan, dan nama bagi disiplin atau sistem yang terdiri dari obyek bahasan, permasalahan dan prinsip-prinsip dasar bagi pemecahan permasalahan tersebut.¹¹⁰

Kedua, bahwa ilmu harus sesuai dengan realitas obyek, seperti terlihat dari definisi-definisi di atas. Yakni mereka menganut teori kebenaran korespondensial, tanpa mengabaikan kebenaran koherensial. Mereka tidak mengakui teori kebenaran pragmatisme dalam wacana keilmuan, kecuali dalam aspek aksiologinya, serta dalam etika dan hukum/ ilmu hukum yang ditempatkan dalam kelas “nomor dua”. Korespondensi ilmu terhadap realitas obyek dan pembuktiannya merupakan masalah paling utama, sekaligus problem yang paling berat dalam struktur pemikiran keilmuan mereka, sehubungan dengan keluasan obyek ilmu yang menuntut corak epistemologi tersendiri.

Ketiga, mengenai keluasan obyek ilmu. Bagi mereka, semua *ma'lum* (yang diketahui) adalah obyek ilmu, baik *ma'jūd* (yang ada), maupun *ma'dūm* (yang tiada) dari sudut ketiadaannya dalam realitas aktual, meskipun mereka berbeda konsep apakah *ma'dūm* termasuk *syai'* (sesuatu) atau bukan.¹¹¹ Seperti telah disebutkan, mereka mengenal empat kawasan realitas yang oleh al-Gazālī disebut '*Ālam al-Mulk wa al-Syabādah* (Dunia Fisis), '*Ālam al-Jabarūt* (Dunia Proses Mental), '*Ālam al-Amr wa al-Malakūt* (Dunia Metafisis), dan *Lābūt* atau *al-Hadrab al-Rubūbiyyah* (Realitas Mutlak). Keempat kawasan realitas ini merupakan obyek ilmu. Dengan demikian, “gambar” atau “salinan” obyek yang ada pada akal itu bukan hanya “gambar” atau “salinan” obyek sensual yang diperoleh melalui pancaindera, mencakup substansi dan sifat-sifatnya, tapi juga “gambar” atau “salinan” obyek rasional yang diperoleh akal secara langsung tanpa bantuan pancaindera, seperti obyek ilmu-ilmu rasional *a priori*, termasuk tangkapan akal terhadap kenyataan diri dan “gambar” atau “salinan” obyek yang ada dalam dirinya sendiri, dan obyek ilmu-ilmu inferensial yang diperoleh akal berdasarkan data empirik sensual dan yang berdasarkan analogi yang gaib kepada yang tampak (*qiyās al-ga'ib 'alā al-syāhid*) yang mencapai derajat ilmu, serta apa yang hanya ada dalam konsep mental, seperti kemustahilan, bilangan dua ke atas dan sebagainya. Bahkan bukan hanya menyangkut aspek-aspek faktual menurut “apa adanya”, tapi juga menyangkut fungsi dan nilai-nilai

praksisnya (etis-yuridis) dari sudut sikap dan perbuatan manusia terhadapnya. Ilmu yang obyeknya realitas faktual oleh al-Farabi, Ibn Sina, al-Gazali, Ibn Khaldun dan lainnya disebut *'ilm nazari* (ilmu teoritis) mengenai keempat kawasan realitas di atas, termasuk matematika, sedang yang obyeknya nilai dan norma disebut *'ilm 'amali* (ilmu praksis) yang pokoknya adalah etika (kepribadian, kekeluargaan dan kemasyarakatan) dan fiqh/ hukum, meskipun Ibn Sina memakai term "hikmah", bukan "ilmu".¹¹² Skema ini sebenarnya diambil dari Aristoteles dengan mengganti "ekonomi" dengan "kekeluargaan" yang oleh al-Fārābī, al-Gazālī dan lainnya dikombinasikan dengan Islam seperti dengan menambahkan *fiqh* ke dalamnya.

Dalam struktur pemikiran al-Gazālī, ilmu, baik teoritis maupun praksis, dan amal, merupakan sarana mutlak untuk mencapai kebahagiaan (*sa'ādah*), yang puncaknya kebahagiaan abadi di akhirat. Ini, menurutnya, disepakati semua manusia yang mempercayai Tuhan dan Hari Akhir, meskipun mengenai rincian sistem ilmu dan amal/ilmu amali itu berbeda-beda.¹¹³ Bagi al-Gazālī sendiri, ilmu teoritis memerlukan epistemologi tertentu dengan kriteria logika, seperti diuraikan dalam *Mi'yār al-'Ilm*, *Mabk al-Nazr*, *al-Qistās al-Mustaqim* dan lain-lain, sedang amal memerlukan ilmu praksis sebagai "neraca amal", baik dari aspek moral yang berupa etika (*'ilm al-akhlāq*), yang dibentuk di atas "psikologi" (*'ilm al-nafs*) sebagai ilmu faktual, seperti diuraikan dalam *Mizān al-'Amal*, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dan *Kimiyā' al-Sa'ādah*, maupun dari aspek formalnya yaitu fiqh/ hukum, seperti dipaparkan dalam *al-Basit*, *al-Wasit* dan *al-Wajiz*, dengan epistemologi khusus berupa ilmu usul fiqh seperti dalam *al-Mankhūl*, *Syifā' al-Galīl* dan *al-Mustasfā*.

Namun demikian mereka membedakan secara tajam antara kedua jenis ilmu tersebut. Bertolak dari asumsi dasar bahwa segala sesuatu mempunyai realitas pada dirinya sebagai *being qua being*, mereka menegaskan bahwa fakta (*masā'il ḥaqīqiyah*) merupakan realitas obyektif yang tidak berbeda-beda menurut relasi, dan, sebab itu, tidak mengikuti konsep atau persepsi subyek seperti pendirian kaum sophis yang menafikan esensi segala sesuatu, pendirian kaum idealis subyektif yang menafikan esensi material alam, dan kaum realis ekstrim yang menafikan realitas metafisis dan transmetafisis, melainkan konsep atau persepsilah yang mengikuti fakta.¹¹⁴ Karena itu, (a) ilmu adalah terhasilkannya "gambar" atau "salinan" obyek pada mental subyek, sifat, mengetahui, putusan akal, atau rumusan lain yang pasti dan sesuai dengan realitas obyek berdasarkan metode ilmiah tertentu, seperti di muka; (b) ilmu-ilmu faktual, baik sensual maupun rasional, obyektif sepenuhnya dan, sebab

itu, pasif dan netral (bebas nilai),¹¹⁵ tetapi berguna dalam segala hal,¹¹⁶ (c) kebenaran dalam ilmu-ilmu faktual adalah tunggal-universal, yang tidak berbeda-beda menurut perbedaan zaman, tempat dan bangsa, di mana statemen atau informasi yang tidak sesuai dengan obyek adalah *jabl*.¹¹⁷ Ilmu jenis inilah, yang diperoleh akal teoritis, yang disebut *hikmah* atau *ilmu* dalam artinya yang sejati, baik teologi-metafisika serta matematika dan logika, maupun fisika.¹¹⁸ Dalam perspektif ini, tesis bahwa fakta sebagai realitas obyektif terpengaruh oleh teori, seperti menurut Harre,¹¹⁹ tak dapat diterima. Perubahan teori tidak mengubah fakta obyektif, tapi mengubah konsep atau persepsi subyek tentang fakta obyektif karena ditemukannya data baru. Maka fakta dan data-lah yang membentuk, mengubah dan mempengaruhi teori; (d) ilmu-ilmu teoritis/faktual pada mulanya merupakan dasar pembentukan ilmu-ilmu praksis untuk menimbulkan peristiwa praksis manusia yang, bagi al-Gazali, guna memperoleh ilmu teoritis/faktual tahap akhir, yang pada tahap akhir ini ia adalah untuk ilmu itu sendiri, di mana segala realitas obyek rasional tersingkap secara pasti dan terang sebagaimana realitasnya sendiri, yang puncaknya adalah tersingkapnya “perkara-perkara Ketuhanan” (*al-umur al-Ilahiyah*), di mana ia “berada sedekat mungkin dengan Tuhan”, meskipun bukan *ittihad* atau *hulul*. Ini adalah puncak kebahagiaan (*sa’adab*) sebagai kebaikan (*khair*) tertinggi.¹²⁰ Dengan demikian, ilmu teoritis/faktual sebagai pangkal dan tujuan lebih utama dari amal yang merupakan instrumen baginya, dan dari ilmu amali yang merupakan alat bagi amal, meskipun semuanya merupakan sarana mutlak bagi tercapainya kebaikan tertinggi yaitu kebahagiaan abadi di akhirat.¹²¹ Mengenai singularitas dan obyektivitas kebenaran ilmu faktual terdapat kekecualian pada ‘Anbari yang merelatifkannya, yang menurut al-Gazali tesis ini lebih naif dari pendirian kaum sophis, sebab mereka menafikan esensi segala sesuatu, sedang ‘Anbari mengakuinya tetapi tidak konsisten ketika menjadikannya mengikuti konsep.¹²²

Tetapi tentang ilmu nilai (etis-yuridis), meski mereka sepakat mengenai singularitas dan obyektivitas hukum yang *qat’i* (pasti) sebagai fakta hukum Allah, tetapi berbeda mengenai hukum *ijtihadi*. Mu’tazilah, misalnya, mengidentikkan nilai baik-buruk dengan sifat esensial sesuatu.¹²³ Tetapi para filosof seperti al-Farabi, Ibn Sina, teolog Asy’ariyah, al-Gazali dan Ibn Hazm tidak mengidentikkan sifat sesuatu dengan nilai etis-yuridis yang tidak mempunyai esensi pada dirinya dan pada dasarnya relatif-kontekstual, kecuali karena deklarasi Tuhan yang diketahui secara pasti atau karena *ijma’* yang mendapat jaminan *ismah* (imunitas dari kesalahan) dari Nabi. Karena itu mengenai kebenaran dalam fiqh *ijtihadi*, yakni ketika tidak ada dalil hukum yang *qat’i* terdapat

tiga kelompok. (a) *musawwibah*, yang memandang semua hasil ijtihad itu benar (relativisme-pluralisme), seperti Abu 'Ali, Abu Hasyim, al-Baqillani dan al-Gazali, (b) *mukhti'ah* yang menunggal-absolutkan kebenaran dalam fiqh ijtihadi (absolutisme), seperti Bisyr al-Marisi, al-Asam, Ibn 'Atiyyah dan Ibn Taimiyyah; (c) *mukhti'ah* yang menunggal kebenaran hasil ijtihad, tetapi mana kebenaran yang tunggal itu hanya bisa diketahui secara tentatif (tentativisme), seperti Abu Hanifah.¹²⁴ Menurut Ibn Taimiyyah, ada dua macam ilmu, yaitu ilmu yang mengikuti obyek (*infi'ali*), yakni ilmu kita tentang sesuatu yang eksistensinya tidak bergantung kepada ilmu kita, dan ilmu yang membentuk obyek (*fi'li*), yaitu ilmu kita tentang sesuatu yang eksistensinya bergantung kepada ilmu kita seperti perbuatan yang kita inginkan, yang kedua ilmu ini cocok dengan realitas. Karena itu kadang konsep mengikuti obyek, kadang sebaliknya obyek mengikuti konsep atau ide.¹²⁵

Kekeliruan Ibn Taimiyyah terletak pada ketidakmampuannya membedakan antara nilai, konsep dan ide sebagai sesuatu yang berwujud secara potensial dalam mental subyek, dengan fakta sebagai sesuatu yang berwujud secara aktual di luar mental subyek. Ide atau konsep tentang sesuatu yang belum terjadi dalam realitas aktual bukanlah disposisi, gambar atau salinan obyek yang sudah berwujud secara real di luar mental subyek, sehingga tidak bisa disebut obyektif, melainkan subyektif sepenuhnya, kecuali jika Ibn Taimiyyah mengikuti idealisme yang memandang ide atau universal dalam konsep mental sebagai substansi pertama yang berdiri sendiri. Tetapi tesis Ibn Taimiyyah cukup tepat dalam arti bahwa ilmu yang *infi'ali* itu adalah ilmu faktual, sedang yang *fi'li* adalah ilmu praksis, yang dengan tesis ini kita harus membentuk "ada" dari "ide seharusnya", seperti konsep para pemikir muslim lain umumnya, yang di abad 20 diajukan Roscoe Pound, Peursen dan lainnya, bukan membentuk "suatu seharusnya" menurut "suatu apa adanya" seperti konsep mazhab sosiologis.

Data di atas menunjukkan bahwa dalam perspektif Filsafat Ilmu Islami, obyek ilmu demikian luas mencakup realitas seluruhnya dan pada segenap faset seutuhnya. Keluasan obyek ilmu, dengan tidak adanya pemilahan yang tegas antara ilmu, filsafat dan agama, tetapi tetap dibatasi oleh metodologi yang ketat, di mana untuk diterima sebagai ilmu penemuan-penemuan baru dari seluruh "kawasan kontingensi" itu harus lulus tes logik dan empirik menurut prinsip obyektivitas, necessitas dan regularitas, baik secara falsifikatif maupun verifikatif, dapat merangsang pertumbuhan ilmu yang luas secara teratur. Dalam perspektif ini ilmu-ilmu baru akan lebih banyak diperoleh dari pengalaman-pengalaman

praksis dalam kehidupan sehari-hari seluruh manusia yang kompleks dan heterogen, baik mengenai fenomena-fenomena religio-psikologis dan sosial, maupun mengenai fenomena-fenomena kealaman, baik mengenai dunia fisis maupun mengenai dunia proses mental, dunia metafisis dan ilmu-ilmu keislaman serta keagamaan dan bahasa pada umumnya, seperti telah terjadi secara empirik pada masa kejayaan Islam. Memang model terbuka ini bisa menimbulkan kerugian, yaitu bisa jadi ia kurang mendorong upaya-upaya pendalaman dalam semua bidang spesifik. Ia juga bisa menimbulkan dogmatisasi ilmu dan filsafat karena dianggap sebagai agama, seperti dalam kultur *taqlid* yang dialami umat Islam berabad-abad pada masa kemunduran.

Perluasan “kawasan kontingensi” untuk diketahui, dengan tetap membedakan mana yang irrasional dan mana yang transendental serta menekankan testabilitas ilmu baik secara *falsifikatif* maupun *verifikatif* itu, jauh lebih kondusif ketimbang “menutup rapat” sebagian kawasan obyek ilmu seperti mengeliminasi metafisika yang fenomena-fenomena atau efek-efeknya bersifat empirik-sensual dengan konsep “*meaningless*”. Kesulitan verifikasi bagi sebagian orang, dan usaha-usaha untuk mencari *demarkasi* antara ilmu dengan bukan ilmu, yang diferensi ini (empirik-sensual) hanya merupakan aksiden, tidak memadai untuk mereduksi realitas konkrit serta substansi dan esensi ilmu sendiri sebagai tangkapan subyek terhadap obyek yang sesuai dengan realitas obyek berdasarkan metode ilmiah tertentu. Sebab, justeru dengan demikian kita mempersempit kawasan ontologi yang menjadi obyek ilmu, sehingga ilmu sendiri (sains) menjadi sempit dan kerdil sepicik kaum fisisian pencipta positivisme dan positivisme logis itu, dan membatasi kuriositas manusia yang tak terbatas, yang untuk memecahkannya mereka memiliki potensi dan kapabilitas yang memadai. Tentu saja menyatakan sesuatu tidak ada karena tidak mengalami atau tidak menyaksikannya secara sensual bukanlah sikap ilmiah, sebab, “ketiadaan mengetahui bukanlah mengetahui ketiadaan”.

Menyerahkan semua masalah metafisis kepada “agama” secara dogmatik dan terpisah dari ilmu sehingga aman dan imun dari jamahan falsifikasi pada batas-batas yang rasional dan irrasional (bukan transendental) juga bukan solusi yang tepat, sebab ia memaksa akal manusia untuk menerima dualisme kebenaran yang antagonis antara kebenaran menurut “rasio” dan kebenaran menurut “*faith*”, dan menyeret manusia untuk hidup dengan kepribadian yang terpecah (dikotomis-ambivalen), seperti yang menjadi *trademark* intelektualisme Barat-Kristiani sejak digariskan oleh Thomas Aquinas, Roger Bacon, Descartes dan Francis Bacon di abad pertengahan, kemudian diperkokoh oleh

Immanuel Kant di zaman *Aufklarung*, sampai dewasa ini terutama oleh kaum fideis Kristen dan Neo-Kantianisme seperti Max Weber, Joachim Wach, Popper, Peursen, Archie J. Bahm dan sebagainya..

Solusi yang tepat bukanlah terus berkutat di “kutub utara” dalam idealisme subyektif/akosmik seperti Kristen Neo-Platonik atau di “kutub selatan” dalam realisme ekstrim/materialisme/naturalisme seperti Marxisme dan Positivisme, atau membelah diri menjadi dua dan menyerahkan hati serta kaki kanan ke “kutub utara” dan rasio serta kaki kiri ke “kutub selatan” untuk “kompromi”, tapi kembali berjalan normal (*fitri*) di bawah “*khatt al-istiwa*” pada garis tengah (*wasat*) yaitu Islam yang berpangkal pada *Syhadatain* dengan payung Filsafat Ilmu Islaminya, sebagai “jalan lurus” (*al-sirat al-mustaqim*) menuju kemajuan ilmu serta sorga duniawi dan ukhrawi, di mana tidak pernah terjadi kontradiksi antara wahyu dan akal serta antara agama dan ilmu.

Penutup

Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa hakekat ilmu dalam perspektif Filsafat Ilmu Islami adalah sifat atau hal mengetahui, putusan akal atau terhasilkannya gambar atau salinan obyek pada mental subyek sebagaimana realitas obyek sendiri, yang dalam bahasa dituangkan dalam bentuk proposisi-proposisi yang pasti dan sesuai dengan realitas obyek, berdasarkan metode ilmiah tertentu. Kumpulan ilmu yang disusun secara sistematis dan diklasifikasikan ke dalam bidang-bidang menurut persyaratan tertentu disebut *fann*, *sina'ah* dan *ilmu* dalam arti disiplin, mengenai segala sesuatu yang diketahui (*ma'lum*), baik yang ada (*maujud*) yaitu realitas seluruhnya pada segenap faset seutuhnya dari dunia fisis, dunia proses mental, dunia metafisis dan Realitas Mutlak dari sudut faktual menurut “apa adanya” dan dari sudut nilai menurut “bagaimana seharusnya”, maupun yang tiada (*ma'dum*) dari sudut ketiadaannya.

Tentu saja konsep hakekat ilmu seperti di atas memerlukan kajian dan penelitian serius baik dalam dimensi ontologi, terutama mengenai konsep hakekat yang ada, problem kausalitas dan potensi serta kapabilitas manusia sebagai subyek ilmu, maupun dalam dimensi epistemologi, terutama mengenai sarana dan metodologi pencapaian ilmu, pengujian dan parameter kebenaran ilmu serta klasifikasi ilmu, dan dalam dimensi aksiologi mengenai kaidah-kaidah penerapan ilmu dan strategi pengembangannya, yang semua itu di luar jangkauan makalah ini.

Catatan akhir:

1. Jujun S. Suriasumantri, "Kata Pengantar" dalam C. A. Qadir, ed., *Ilmu Pengetahuan dan Metodernya*, terjem. Bosco Carvallo, dkk., Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 1988, hal. vi-vii.
2. Koento Wibisono, *Beberapa Hal Tentang Filsafat Ilmu Sebuah Sketsa Umum Sebagai Pengantar Untuk Memahami Hakekat Ilmu Dan Kemungkinan Pengembangannya*, Yogyakarta, IKIP-PGRI, 1988, hal. 7, dan Muhammad Gallāb, *al-Ma'rifah 'ind Mufakkiri al-Muslimin*, Mesir, al-Dār al-Misriyyah, hal. 19-20.
3. Abu Hamid Al-Gazālī, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-'Usūl*, Beirut, Dar al-Fikr, jld. I, hal. 10, dan Imām al-Haramain al-Juwainī, *Al-Burhān fī 'Usūl al-Fiqh*, Kairo, Dār al-Wafā, cet. III, 1992, jld. I, hal. 96-97.
4. Ja'far al-Sabhani, *Nazariyyat al-Ma'rifah*, ed. Hasan Muhammad, Beirut, Dar al-Islamiyah, 1411 H/ 1990 M, hal. 11-12.
5. Abu Hamid Al-Gazali, *Maqasid al-Falasifah*, ed. Sulaiman Dunya, Mesir, Dar al-Ma'arif, t.t., cet. II, hal. 32, *Tabaqat al-Falasifah*, ed. Sulaiman Dunya, Mesir, Dar al-Ma'arif, t.t., cet. IV, hal. 85, dan *al-Munqiz min al-Dalal*, ed. Ahmad Galusy, Mesir, Maktabah wa Matba'ah Muhammad 'Ali Sabih wa Auladuh, 1371 H/1952 M, cet. II, hal. 21.
6. Abu Hamid Al-Gazali, *Mabk al-Nazr fī al-Mantiq*, ed. Badr al-Din al-Namsani, Beirut, Dar al-Nahdah al-Hadisah, 1966, hal. 94.
7. Dikutip melalui al-Mahdali, Muhammad 'Aqil, *al-Manhaj al-Falsafi 'ind al-Gazali wa Dikart li al-Wusul ila al-Haqiqah*, Disertasi, Kairo, Pustaka Universitas 'Ain Syams, 1985, hal. 234.
8. M.M. Sharif, ed, *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and The Modern Renaissance In Muslim Lands*, Delhi, Low Price Publications, 1995, jld. II, hal. 1381-1387.
9. *Ibid*, jld. I, hal. 640.
10. Mahdali, *op cit*, hal. 238.
11. Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu Al-Gazali (Analisis Tentang Dimensi Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi Ilmu Era Peripatetik)*, disertasi, Yogyakarta, IAIN "Sunan Kalijaga", 2001.
12. C.A. Qadir, *op cit*, hal. 3.
13. Kamil Kamil Bakri dan 'Abd al-Wahhab Abu al-Nur, "Muqaddamat al-Tahqiq" dalam Tasy Kubra Zadah, *Miftah al-Sa'adah wa Misbah al-Siyadah fī Maudu'at al-'Ulum*, Kairo, Dar al-Kutub al-Hadisah, t.t. jld. I, hal. 50-54.
14. Al-Khawarizmi, Muhammad ibn Ahmad, *Mafatih al-'Ulum*, Kairo, Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, t.t.
15. Ibn al-Nadim, *al-Fabrast*, Dar al-Masirah, 1988, cet. III, hal. 3-425.
16. Kamil, *op cit*, hal. 12.
17. Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman, *Tarikh Ibn Khaldun al-Musamma Kitab al-'Ibar wa Daiwan al-Mubtada' wa al-Khabr fī Ayyam al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa Man 'Asarabum min Zawi al-Sultan al-Akbar*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H/1992 M, jld. I (*Muqaddimah Ibn Khaldun*), hal. 466-595.
18. Tasy Kubra Zadah, *op cit*, jld. I s/d III.
19. Kamil, *op cit*, hal. 74-75.
20. Dalam kultur intelektual Barat modern, term *epistemologi* (dari Bahasa Yunani : *episteme*= pengetahuan, dan *logos* = teori), pertama kali dimunculkan oleh J.F. Perrice (1854 M), untuk membedakan dua cabang filsafat yaitu epistemologi dan ontologi (metafisika dalam arti sempit). Sejak itu epistemologi menjadi cabang filsafat, yang mengkaji sumber, struktur, metode dan validitas pengetahuan. Memang terjadi kontroversi apakah epistemologi yang membentuk

ontologi/metafisika, seperti menurut Descartes, Locke dan Kant, ataukah metafisika yang melahirkan epistemologi seperti menurut Spinoza, Hegel, Alexander dan kemudian A.N. Whitehead, atau keduanya berada dalam hubungan interdependensi. Tetapi tak dapat ditolak bahwa ketiga subyek, ontologi, epistemologi dan aksiologi tak dapat dilepaskan satu sama lain. (Dagobert .D. Runers ed., *Dictionary of Philosophy*, Totowa, New Jersey, Littlefield, 1976, hal. 94-96).

21. Koento Wibisono, *op cit*, hal. 5-7, dan Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1988.
22. Koento Wibisono, *op cit*, hal. 7-9, dan C.A. van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, terjem. Dick Hartoko, Yogyakarta, Kanisius, 1992.
23. C. Verhak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan Telaah Atas Cara Kerja Ilmu-Ilmu*, Jakarta, Gramedia, 1989, hal. 1-13.
24. A.C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy*, New York, Collier Books, 1962, hal. 19-23.
25. Karl R. Popper, *The Logic Of Scientific Discovery*, New York, Science Editions, Inc., 1961, hal. 38 dan *Realism and the Aim of Science*, Totowa, New Jersey, Rowman and Littlefield, 1983, hal. 159.
26. A.C. Ewing, *op cit*, hal. 26.
27. Koento Wibisono, *op cit*, hal. 7.
28. Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta, Rake Sarasin, cet. II, 1990. Peursen menyebutkan aliran-aliran : empirisme dan positivisme, rasionalisme, rasionalisme kritis, dan konstruktivisme. (C.A. van Peursen, *Susunan Ilmu Pengetahuan Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu*, terjem. J. Drost, Jakarta, Gramedia, 1989, hal. 79-93).
29. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970, khususnya hal. 43-173.
30. Zakiah Daradjat, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta, Bulan Bintang, 1970, hal. 2.
31. R.H. Thouless, *An Introduction To The Psychology of Religion*, Cambridge University Press, 1971, hal. 15-72, 104-119 dan 141-147.
32. Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, ed. Joseph M. Kitagawa, New York and London, Columbia University Press, 1966.
33. *Monisme* dalam arti metafisika adalah pandangan bahwa hanya ada satu realitas fundamental, yaitu materi atau sesuatu yang immaterial. Dalam arti epistemologi, ia adalah pandangan bahwa obyek nyata (realitas) dan idea tentangnya (persepsi atau konsepsi) adalah satu dalam hubungan pengetahuan. Ia mengidentifikasi *datum* langsung dengan obyek pengetahuan dengan mengasimilasikan *datum* kepada obyek (*realisme*), atau obyek kepada *datum* (*idealisme*). *Dualisme* dalam arti metafisika adalah teori yang memandang dalam berbagai hal adanya dua substansi atau realitas yang terpisah, yang satu sama lain tak dapat direduksi. Dalam arti epistemologi, ia adalah teori bahwa dalam pengetahuan-pengetahuan non-inferensial ada dualitas : *datum* yang secara langsung masuk ke dalam pikiran subyek yang mengetahui (*sense datum*, *memori*, *image*), dan obyek senyatanya yang diketahui. (D.D. Runes, ed., *op cit*, hal. 201 dan 84-85).
34. *Idealisme* adalah pandangan bahwa realitas dasar terdiri dari atau berhubungan erat dengan pikiran, ide-ide atau diri subyek, ketimbang terdiri dari obyek-obyek atau kekuatan-kekuatan material. Runes dan Titus melaporkan berbagai corak idealisme, yang bentuk ekstrimnya antara lain idealisme subyektif/ akosmisme (bahwa alam atau dunia luar hanya semata-mata ilusi dan proyeksi dari pikiran kita), dan immaterialisme (bahwa materi tidak mempunyai eksistensi eksternal yang

- nyata). (*ibid*, hal. 136-139, dan Harold H. Titus, et al, *Living Issues In Philosophy*, New York, D. Van Nostrand Company, 1979, hal. 268-278). *Realisme* adalah pandangan bahwa obyek indera kita ada nyata pada dirinya sendiri, terlepas dari keadaan diketahuai dan difahami oleh serta dihubungkan dengan pikiran. Ia mencakup materialisme sampai kepada yang sangat mirip dengan idealisme obyektif. (Titus, et al, *ibid*, hal. 279-286).
35. Muhammad al-Bahī, *al-Janib al-Ilabi min al-Taḥfīr al-Islami*, Mesir, Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1967, hal. 315-324 dan 335-340. Menurut Runes (*op cit*, hal. 201), sains Kristiani sampai abad modern dibentuk di atas monisme ekstrim.
 36. H.H. Titus, et al, *op cit*, hal. 271-272.
 37. *Ibid*, hal. 281-282. al-Bahī, *op cit*, hal. 324-334, Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terjem. Soedjono Soemargono, Yogyakarta, Tiara Wacana Yogya, cet. V, 1992, hal. 215-267, dan Hamūdah Garabah, *Ibn Sinā bain al-Din wa al-Falsafah*, Kairo, Majma’ al-Buhūs al-Islāmiyyah, 1972, hal. 56-80.
 38. Muhammad ‘Abid al-Jābirī, *Binyat al-‘Aql al-‘Arabi, Dirāsah Taḥkīkiyyah Naqdīyyah li Nuzum al-Ma’rifah fī al-Šaqāfah al-‘Arabiyyah*, Bairut, Markaz Dirāsah al-Wahdah al-‘Arabiyyah, cet. III, 1990, hal. 252-255.
 39. Zū al-Nun al-Misrī (w. 245 H), misalnya, mengklasifikasikan *ma’rifah* kepada tiga macam : *ma’rifat al-tauhid*, yang dimiliki umat muslimin secara umum, *ma’rifat al-bujjah wa al-bayān*, yang dimiliki filosof (*bukamā*), pujangga dan ulama, dan *ma’rifat siḥat al-Wahdāniyyah* yang khusus dimiliki para wali yang menyaksikan Allah dengan qalbunya. (Abū al-Wafā’ al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Tasawwuf al-Islāmi*, Kairo, Dār al-Saqāfah, 1975, hal. 100). Menurut mereka, yang dikutip al-Qusyairī (376-466 H), apa yang diperoleh dengan *syarat burhān*, yang dimiliki ahli akal, disebut “*ilm al-yaqīn*”; apa yang diperoleh dengan *bukem al-bayān* yang dimiliki pemilik ilmu, disebut “*‘ain al-yaqīn*”, dan apa yang disifati dengan “*al-‘yān*” yang dimiliki pemilik *ma’rifah*, disebut “*haqq al-yaqīn*”. (Abd al-Karīm al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairīyyah fī Ibn al-Tasawwuf*, Kairo, Maktabah Muhammad ‘Ali Sabīh wa Aulāduh, t.t., hal. 44 dan 180). Al-Hakīm al-Tirmizī (w. 320 H) memakai term “*ilm*” untuk ilmu lahir atau syari’ah, sedang batin ilmu atau ilmu batin disebut “*hikmah*”, dan hikmah tertinggi disebut “*ma’rifah*”. (Muhammad Ibrāhīm al-Juyūsi, *Al-Hakim al-Tirmizī, Mubammad ibn ‘Ali al-Tirmizī, Dirāsah li ‘Asaribi wa Afkarib*, Kairo, Dār al-Nahdah al-‘Arabiyyah, t.t., 261-294).
 40. Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fī Usul al-Aḥkam*, Beirut, Dar al-Fikr, t.t., jld. I, hal. 3-68. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, terjem. Norman Kemp Smith, New York, St. Martin’s Press, 1965, A255, 266, 249-250, 288-289, 310-311, dan B306, 307, 345, dan Nicholas Rescher, *Kant’s Theory of Knowledge and Reality A Group of Essays*, Pannsylvania, 1982, hal. 1-16.
 41. Auguste Comte, *The Positive Philosophy*, terjem. Harried Martineau, New York, AMN Press, Inc., 1974, hal. 25-28, dst.
 42. Oswald Hanfling, *Logical Positivism*, New York, Columbia University Press, 1981, hal. 1-172, dan Richard Boyd, “Confirmation, Semantics and the Interpretation of Scientific Theories”, dalam Richard Boyd, et al, ed, *The Philosophy of Science*, Cambridge, Massachusetts, London, The MIT Press, cet. IV, 1993, hal. 3-10, dan Moritz Schlick, “Positivism and Realism” dalam *Ibid*, hal. 37-55.
 43. Muhammad Gallab, *al-Ma’rifah ‘ind Mufakkiri al-Islam*, Mesir, Dar al-Misriyyah, t.t. hal. 25-27
 44. Terlihat misalnya dalam tulisan-tulisan yang dihimpun Jujun S. Suriasumantri dalam *Ilmu Dalam Perspektif*, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 1992. Juga dalam buku-buku C.A. Qadir, A.B. Shah, Peursen dan buku-buku tentang “sains” lainnya. Yang

- dimaksud “*empirik*” di sini adalah dapat dialami langsung oleh manusia dengan menggunakan pancainderanya (sensual). Sifat “*empirik*” yang oleh kaum pisitivis logik dijadikan demarkasi antara sesuatu yang *meaningfull*, yaitu sains, dan yang *meaningless* yaitu selain sains dikritik pedas oleh Popper, dkk.
45. A.B. Shah, *Metodologi Ilmu Pengetahuan*, terjem. Hasan Basari, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 1986, hal. 24-93.
 46. Justus Hartnack, *Kant's Theory of Knowledge*, terjem. M. Holmes Hartshorne, New York, Harcourt, Brance & World, INC, 1967, hal. 130-141.
 47. Joachim Wach, *op cit*, khususnya hal. 37-38, dan Jamāl al-Dīn al-Afgānī, *Al-Radd 'alā al-Dabriyyin*, terjem. Muhammad 'Abduh, Mesir, Maktabah al-Khānjī, cet. II, 1955.
 48. Ibn Taimiyyah, *Kitab al-Radd 'alā al-Mantiqiyin*, Makkah, al-Maktabah al-Imdadiyyah, 1404 H/1984 M, hal. 92-106.
 49. Misalnya Peursen dalam *Fakta, Nilai, Peristiwa*, dan dalam *Strategi Kebudayaan*. Tetapi dalam *Susunan Ilmu Pengetahuan*, (hal. 4-14), ia menegaskan bahwa “ilmu” (sains) hanyalah bersifat deskriptif, bukan tugasnya berbicara mengenai yang seharusnya. Tokoh lain misalnya Popper dengan konsep “rasionalisme kritis”-nya dalam *The Logic of Scientific Discovery*, dan konsep “tiga dunia”-nya (dunia fisis, dunia proses mental dan dunia obyektif metafisis) dalam *Realism And The Aim of Science*.
 50. Koento Wibisono, *Ilmu Filsafat dan Aktualitasnya dalam Pembangunan Nasional, Suatu Tinjauan dari Sudut Tradisi Pemikiran Barat*, Yogyakarta, Universitas Gadjah Mada, 1985, hal. 13.
 51. Al-Qur'an, surat 2 al-Baqarah: 285 dan 177.
 52. Ibn Taimiyyah, *al-Furqan bain Auliya' al-Rahman wa Auliya' al-Syaitan*, t.tp, Dar al-'Ilm li al-Jami', t.t.
 53. Jābirī, *op cit*. Ia lebih mengutamakan fungsi epistemologis sebuah sistem pemikiran, hal. 178.
 54. De Boer, T.J., *The History of Philosophy in Islam*, terjem. Edwad R. Jones, New York, B.D. Dover, Publication, INC, t.t. hal. 97-153.
 55. Ibrāhīm Ibrāhīm Hilāl, *Nazariyyat al-Ma'rifah al-Isyraqiyyah wa Asaruhā fi al-Nazrah ilā al-Nubuwwah*, Kairo, Dār al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1977, jld. I dan II.
 56. Al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Dalal*, hal. 13-46.
 57. Al-Jābirī, *op cit*, khususnya hal. 440-551.
 58. Al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*, Singapur-Jiddah, al-Haramain, t.t., 221.
 59. Al-Gazali, *Mabk al-Nazr fi al-Mantiq*, hal. 9.
 60. Al-Jurjani, *op cit*, hal. 91-92.
 61. *Darūri* berasal dari kata *darūrah* (keharusan ontologis yang mutlak) Ia biasa dipakai untuk menunjuk sesuatu yang terhasikan dalam diri kita bukan dari usaha kita. *Ilmu darūri* dirumuskan 'Abd al-Jabbār dengan *ilmu yang terhasikan dalam diri kita bukan dari usaha kita, dan tidak mungkin dihapus dari jiwa dengan cara apa pun*. ('Abd al-Jabbār, *Syarh al-Usul al-Khamsah*, Abeden, Maktabah Wahbah, 1384 H/1965 M, hal. 48). Menurut al-Juwainī, ia adalah *ilmu baru (yang dimiliki makhluk) yang menghasilkannya di luar kemampuan/ usaha makhluk, disertai kebutuhan mutlak terhadapnya*. Ia sering disertikan dengan ilmu *badibi* (sederhana, jelas dengan sendirinya), meskipun yang terakhir ini tidak disertai kebutuhan mutlak terhadapnya. (Imām al-Haramain al-Juwaini, *Kitāb al-Irṣyād ila Qawati' al-Adillah fi Usul al-'Iṭiqad*, Mesir, al-Khanji, 1950, hal. 13-14. Selanjutnya disebut *Kitab al-Irṣyad*). Dalam tulisan ini penulis mengidentikkannya dengan term *a priori*.
 62. *Nazari* berasal dari kata *nazr* (penalaran). Tanpa mengurangi makna definitif dari *nazr* dan *ilmu nazari* yang akan dibahas nanti, secara singkat *ilmu nazari* adalah ilmu

yang dihasilkan dari penalaran. Dalam tulisan ini penulis mengidentikkannya dengan *ilmu inferensial*, sebagai lawan *ilmu a priori*.

63. Muhammad ibn 'Ali al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuhūl ilā Tabḥīq al-Haqq min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut, Dār al-Fikr, t.t., hal. 3-4 (tanpa menyebut al-Gazālī); Siddīq ibn Hasan al-Qannūjī, *Abjad al-'Ulūm*, Damaskus, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1978, jld. I, hal. 26-27; al-Sabhānī, *op cit*, hal. 17-19.
64. Imām al-Haramain al-Juwainī, *Kitāb al-Irsyād*, hal. 14, dan al-Bazdawī, *Kitāb Usul al-Dīn*, Kairo, Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1383 H/1963 M, hal. 10.
65. Al-Qādī 'Abd al-Jabbār, *op cit*, hal. 46.
66. Al-Bazdawī, *op cit*, hal. 10.
67. Al-Jurjani, *op cit*, hal. 155. Ia mengemukakan pula definisi lain yang dipandang tidak tepat.
68. Al-Juwainī, *Kitāb al-Irsyād*, hal. 12-13, (termasuk mengenai Bāqillānī). Mengenai Abū Ya'la, juga Baqillani, dalam Muhy al-Dīn 'Abd al-Hāmid, ed., *Al-Musawwadah fi Usūl al-Fiqh*, Mesir, Matba'ah al-Madanī, 1983, hal. 514.
69. Ibn Hazm, 'Alī ibn Ahmad, *Al-Ihkām fi Usūl al-Abkām*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t., jld. I, hal. 38.
70. Al-Syaukānī, *op cit*, hal. 4 (sesudah menolak 10 definisi). Qanūjī, (*op cit*, jld. I, hal. 27-31).
71. Ibn Rusyd, *Tabāfut al-Tabāfut*, Beirut, Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1993, hal. 296. Redaksi lain yang semakna, hal. 76 dan 260.
72. Al-Sabhānī, *op cit*, hal. 20.
73. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mahsal Afkār al-Mutaqaddimin wa al-Mutaakhhirin min al-'Ulamā' wa al-Hukamā' wa al-Mutakallimin*, Bairut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1404 H/1984 M, hal. 144-145, dan al-Rāzī, *Al-Mahsūl fi 'Ilm Usūl al-Fiqh*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408 H/1988 M, I, hal. 13.
74. Yang dimaksud *ilmu hudūrī* di sini adalah bagaimana dirumuskan Sabhānī, yaitu rumusan tentang keadaan hadirnya obyek ilmu pada mental subyek tanpa perantara apa pun, seperti pengetahuan manusia terhadap apa yang ada dalam dirinya sendiri. *Ilmu Husūlī* adalah rumusan tentang terhasilkannya "gambar" sesuatu pada mental subyek melalui tangkapan salah satu dari pancaindera yang lahir. (Sabhānī, *op cit*, hal. 21-22).
75. Al-Rāzī. *Al-Mahsūl*, jld. I, hal. 12-13.
76. Al-Bannānī, *Hasyiyah Jam'u al-Jawāmi' li Taj al-Dīn al-Subkī*, Bairut, Dār al-Fikr, t.t., jld. I, hal. 158.
77. Imām al-Haramain al-Juwainī, *Al-Burhān fi Usūl al-Fiqh*, Kairo, Dār al-Wafā', cet. III, 1412 H/1992 M, jld. I, hal. 97-102.
78. Al-Gazālī, *Mabk al-Nazr*, hal. 119-120, *Al-Iqtisād*, hal. 78-79 dan *Misykāt al-Anwar*, hal. 65.
79. Al-Gazālī. *Mabk al-Nazr*, hal. 102-135, *al-Mustafā*, I, hal. 11-25.
80. Al-Gazālī. *Mabk al-Nazr*, hal. 8-10.
81. Antara lain dalam *Ihyā'*, jld. IV, hal 300, dan *al-Mustafā*, jld. I, hal. 9-11, 24-25, dan 54.
82. Al-Gazālī. *Raudat al-Talibin*, hal. 36 dan 39.
83. *Ibid*, hal. 37-38.
84. Al-Gazālī. *al-Mustafā*, jld. I, hal. 145.
85. Al-Juwainī hanya menyebut analisis/ klasifikasi, tidak menyebut contoh, dan dengan analisis itu dapat diketahui hakekat ilmu. (Al-Juwainī, *al-Burhān*, jld. I, hal. 100-102).
86. Al-Gazālī. *al-Mustafā*, jld. I, hal. 25-26. dan 132-133.

87. Al-Gazālī, *al-Iqtisād fi al-I'tiqād, Qānūn al-Ta'wīl*, hal. 126-127, *al-Munqiz*, hal. 11-54, *al-Maqṣad al-Asnā*, hal. 46-52 dan 111, *Al-Mustafā*, I, hal. 6, *Misykāt al-Anwar*, hal. 48-57, dan 108-116, *Mizān al-'Amal*, hal. 204-209, 222, 261-262, *Ihyā'*, jld. I, hal. 81, 88 dan jld. III, hal. 8, 15, 17-25.
88. Al-Gazālī, *Mizān al-'Amal*, hal. 399-401, *al-Maqṣad al-Asnā*, hal. 139. *Misykāt al-Anwar*, hal. 74-75, dan *al-Munqiz*, hal. 38-39.
89. Ibn Hazm, *op cit*, jld. I, hal. 38 dan 65.
90. Al-Gazālī, *al-Munqiz*, hal. 39.
91. Al-Gazālī. *Mabk al-Nazr*, hal. 55-57, *Al-Mustafā*, jld. I, hal. 43-44, dan *Ihyā'*, jld. I, hal. 72-73.
92. Al-Gazālī. *Mabk al-Nazr*, hal. 54, 57 dan 65.
93. Al-Gazālī. *Ihyā'*, jld. III, hal. 15.
94. Al-Gazālī. *Al-Munqiz*, hal. 10.
95. Al-Fārābī, *Kitāb al-Burhān*, dalam Mājid Fakhry, ed., *Al-Mantiq 'ind al-Fārābī*, Bairut, Dār al-Masyriq, 1987, hal. 19-94.
96. Ibn Sīnā, *Al-Burhān*, ed. Abd al-Rahmān Badawī, Kairo, Dār al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1966, hal. 189-191.
97. Abū Tālib al-Makkī, *Kitāb Qūt al-Qulūb*, ed. 'Abd al-Mun'im al-Hifnī, Kairo, Dār al-Rasyād, 1412 H/1991 M, jld. II, hal. 55-56.
98. Al-Gazālī, *al-Mustafā*, jld. I, hal. 26.
99. Al-Gazālī, *Maqāsid al-Falāsifah*, hal. 38, dan *Mi'yār al-'Ilm*, hal. 76 dan 312.
100. Al-Gazālī, *Mabk al-Nazr*, hal. 126.
101. Al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, jld. III, hal. 12.
102. Al-Gazālī, *al-Mustafā*, jld. I, hal. 26.
103. Definisi Abū al-Hasan Al-Asy'arī, dalam al-Juwainī, *al-Burhān*, jld. I, hal. 97, dan *Sahbānī, op cit*, hal. 20.
104. Ibn Hazm, *op cit*, jld. I, hal. 39.
105. Al-Gazālī, *al-Iqtisād fi al-I'tiqād*, hal. 51-52.
106. Ibn Rusyd, *op cit*, hal. 259-263, dan *Manābij al-Adillāh fi 'Aqā'id al-Millāh*, Kairo, al-Angelo al-Misriyyah, 1955, hal. 160-161.
107. Mengenai konsep *janbar-'arad*, hakekat ruh dan akal memerlukan kajian ontologis khusus.
108. Al-Gazālī, *al-Mustafā*, jld. I, hal. 26.
109. Al-Gazālī, *Maqāsid al-Falāsifah*, hal. 122-125.
110. Qannūji, *op cit*, jld. I, hal. 43-49.
111. Al-Juwainī, *al-Syāmil*, hal. 124-143.
112. Al-Gazālī, *Mizān al-'Amal*, hal. 226-232, dan *Ihyā'*, I, hal. 20-21, al-Farabi, *Ihsa al-'Ulum*, Ibn Sina, al-Syifa, Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*.
113. Al-Gazālī, *Mizān al-'Amal*, hal. 179-197.
114. Al-Gazālī, *al-Mustafā*, jld. II, hal. 360-361.
115. Al-Gazālī, *Ihyā'*, jld. I, hal. 29.
116. Al-Gazālī, *Mizān al-'Amal*, hal. 308.
117. Al-Gazālī, *Al-Mustafā*, II, 357, 360, *al-Mankhūl*, hal. 452.
118. Al-Gazālī, *Mizān al-'Amal*, hal. 265-266.
119. R. Harre, *The Philosophies of Science An Introduction Survey*, London, Oxford University Press, 1972, hal. . 43-48.
120. *Ibid*, hal. 226-232, 328-350, 195-197, dan 206-221.
121. *Ibid*, hal. 226-232, dan 197.
122. Al-Gazālī, *al-Mustafā*, jld. II, hal. 359-363.
123. *Ibid*, jld. II, hal. 377.

124. *Ibid*, jld. I, hal. 55-65, 187, 220-285, 388, jld. II, hal. 241-269, 354-392, *Miṣṣan al-'Amal*, hal. 262-264, *Mi'yar al-'Ilm*, hal. 193-198, Ibn Hazm, *op cit*, jld. I, hal. 28-30, Ibn Taimiyyah, *Majmu' Fatawa*, jld. XIX, hal. 129-134, Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah*, t.tp., Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t., jld. I.
125. Ibn Taimiyyah, *Majmu' Fatawa*, jld. XIX, hal. 135-152.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- 'Abd al-'Azīm, 'Alī, *Falsafat al-Ma'rifah fī al-Qur'an al-Karīm*, Kairo, al-Hai'ah al-'Āmmah li Syu'ūn al-Maṭābi' al-Islāmiyyah, 1393 H/1973 M.
- Bahm, Archie J., "What is Sciences?", dalam Archie J. Bahm, *Axiology The Science of Values*, Albuquerque, New Mexico, World Books, hal. 14-49.
- Bernard Williams, "Rene, Descartes", dalam Paul Edwards, ed., *The Encyclopaedia of Philosophy*, New York, Macmillan Publishing & The Press, cet. IV, 1972.
- Boyd, Richard, et al, ed, *The Philosophy of Science*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, cet. IV, 1993.
- De Boer, T.J., *The History of Philosophy in Islam*, terjem. Edward R. Jones, New York, B.D. Dover Publication, INC., t.t.
- Descartes, *Discourse on Method and The Meditations*, terjem. F.E. Sutcliffe, Harmondsworth and New York, Penguin Books, 1976.
- Al-Fārābī, "Kitāb al-Burhān", dalam Madjid Fakhry, ed., *al-Manṭiq 'ind al-Fārābī*, Bairut, Dār al-Masyriq, 1987.
- Gallāb, Muhammad, *al-Ma'rifah 'ind Mufakkiri al-Islām*, Mesir, Dār al-Miṣriyyah, t.t.
- Al-Gazali, Hujjat al-Islām, Abū Hāmid, Muhammad ibn Muhammad, *Maqāṣid al-Falāsifah*, ed. Sulaimān Dunyā, Mesir, Dār al-Ma'ārif cet. II, t.t.
- _____, *al-Munqiz min al-Dalāl*, ed. Ahmad Galūsy, Mesir, Maktabah wa Maṭba'ah Muhammad Alī Ṣabīh wa Aulāduh, cet. II, 1371 H/1952 M.
- Hamudah Garabah, *Ibn Sina bain al-Din wa al-Falsafah*, Kairo, Majma' al-Buhus al-Islamiyyah, 1972.
- Hanfling, Oswald, *Logical Positivism*, New York, Columbia University Press, 1981.
- Harre, R., *The Philosophies of Science An Introduction Survey*, London, Oxford University Press, 1972.
- Hilal, Ibrahim Jbrahim, *Nazariyyat al-Ma'rifah al-Isyraqiyyah wa Asaruha fī al-Nazrah ila al-Nubuwwah*, Kairo, Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, jld. I dan II, 1977.

- Ibn Hazm, 'Alī ibn Ahmad, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, Bairut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, jld. I dan II, t.t.
- Ibn Rusyd, Abū al-Walīd, Muhammad Ibn Ahmad, *Tahāfut al-Tahāfut*, Bairut, Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1993.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī, al-Husain Ibn 'Alī, *al-Najāt fī al-Manṭiq wa al-Ilāhiyyāt*, ed. 'Abd al-Rahmān 'Umairah, Bairut, Dār al-Jail, 1412 H/1992M.
- Ibn Taimiyyah, Taqiyy al-Dīn Ahmad ibn 'Abd al-Halīm *Bayān Muwāfaqat Ṣarīh al-Ma'qūl li Ṣahīh al-Manqūl*, hāmisy dalam Minhāj al-Sunnah, 1321 H.
- Al-Jābirī, Muhammad 'Ābid, *Binyat al-'Aql al-'Arabī Dirāsah Tablīgiyyah Naqdiyyah li Nuṣum al-Ma'rīfah fī al-Ṣaqāfah al-'Arabiyyah*, Bairut, Markaz Dirāsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990.
- Al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, Singapur-Jeddah, al-Haramain, t.t.
- Justus Hartnack, *Kant's Theory of Knowledge*, terjem. M. Holmes Hartshorne, New York, Brance & World, Inc., 1967.
- Al-Juwainī, Imām al-Haramain, 'Abd al-Malik, *Kitāb al-Irsyād ilā Qawāfi' al-Adillah fī Uṣūl al-I'tiqād*, Mesir, Maktabah al-Khanjī, 1369 H/1950 M.
- Al-Juyūsyī, Muhammad Ibrāhīm, t.t., *al-Hākīm al-Tirmiṣī Muhammad ibn 'Alī al-Tirmiṣī Dirāsah li Āsārihi wa Afkārīh*, Kairo, Dār al-Nahdah al-'Arabiyyah.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, terjem. J.M.D. Meiklejohn, London, J.M. Dent & Sons, LTD., 1959.
- Karam, Yūsuf, *Tārikh al-Falsafah al-'Arabiyyah fī al-'Aṣr al-Wasīṭ*, Kairo, Dār al-Ma'ārif, cet. III, t.t.
- Kattsoff, Louis O, *Pengantar Filsafat*, terjem. Soejono Soemargono, Yogyakarta, Tiara Wacana Yogya, 1992.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1970.
- Al-Mahdalī, Muhammad 'Aqīl, *al-Manhaj al-Falsafī 'ind al-Gazālī wa Dikārt li al-Wuṣūl ilā al-Haqīqah*, disertasi, Kairo, Pustaka Universitas 'Ain Syams, 1985.
- Nicholas Rescher, *Kant's Theory of Knowledge and Reality, a Group of Essays*, Pannsylvania, 1982.
- Peursen, C.A. Van, *Susunan Ilmu Pengetahuan, Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu*, terjem. J. Drost, Jakarta, Gramedia, 1989.
- Popper, Karl R., *The Logic of Scientific Discovery*, New York, Science Editions, Inc., 1961.
- Qadir, C.A., ed., *Ilmu Pengetahuan Dan Metodenya*, terjem. Bosco Carvallo, dkk, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia.

- Al-Qannūjī, Siddīq ibn Hasan, *Abjad al-'Ulūm*, Damaskus, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1978.
- Al-Qusyairī, 'Abd al-Karīm, *tal-Risalah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf*, Kairo, Maktabah Muhammad 'Alī Ṣabīh wa Aulāduh, t.t.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mabṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Mutaakbirīn min al-'Ulamā' wa al-Hukamā' wa al-Mutakallimīn*, Bairut, Dār al-Kutub al-'Arabī, 1404 H/1984 M.
- Regis, L.M., o.p., *Epistemology*, New York, The Macmillan Company, cet. III, 1964.
- Al-Sabhānī, Ja'far, *Naẓariyyat al-Ma'rifa*, ed. Hasan Muhammad, Bairut, al-Dār al-Islāmiyyah, 1411 H/1990 M.
- Sharif, M.M., ed., *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and The Modern Renaissance In Muslim Lands*, Delhi, Low Price Publications, 1995.
- Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1988.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq, *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, Bairut, Dar al-Fikr, t.t.
- Al-Syaukani, Muhammad ibn 'Alī, *Iryad al-Fuhul ila Tabqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul*, Bairut, Dar al-Fikr, t.t.
- Titus, Harold H., et al, *Living Issues In Philosophy*, New York, D. Van Nostrand Company, 1979.
- Verhaak, C. dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan, Telaah Atas Cara Kerja Ilmu-Ilmu*, Jakarta, Gramedia, 1989.
- Zādah, Ṭāsy Kurbā, Ahmad ibn Muṣṭafā, *Miftāh al-Sa'ādah wa Miṣbāh al-Siyādah fi Maudū'āt al-'Ulūm*, Kairo, Dār al-Kutub al-Hādisah, t.t.

Saeful Anwar, alumni S3 IAIN “Sunan Kalijaga Yogyakarta, adalah dosen pada Fakultas Syari’ah IAIN “Sunan Gunung Djati”, Bandung.