

**STRUKTUR NALAR TEOLOGI ISLAM PERSPEKTIF JOSEF VAN ESS;  
ANALISA ATAS ORISINILITAS DAN KETERPENGARUHAN NALAR  
KALĀM**

Fahmy Farid Purnama\*

**Abstract:** *At the beginning, the development of kalām tradition is to understand the activity of 'thinking' as a 'discussion', not an effort to 'proving' logically (demonstration). So the logical structure of Islamic theology functions as activities rhetorical-dialectic (dialectical theology). Rapidly, Kalam discourse intersection with Aristotle syllogism has brought a new dynamic in the face of Islamic theology. Although the development of logical structure of Islamic theology is quite dynamic, but according to Josef van Ess, the philosophy of Aristotle had never really 'conquered' the influence of Stoicism in designing Islamic theology. Discourse kalām always confined within the framework of bayāni. Kalam is being stuck in nalar bayāni itself get various lawsuits. Qiyās bayāni considered cannot explain inimitable (incomparable) at all, the reality of God. Epistemology study about kalām done by Josef van Ess, gives an understanding that Islamic tradition has a distinctive character of its rationality. Thus, assuming no growth of rationality in Islam refuted itself. Nevertheless, kalām cannot be separated from the affect of various shades of reasoning that develops in time.*

**Keywords:** *Kalām, Mantiq (logika), Analogi, Silogisme, 'Illat (middle term) dan Stoikisme*

**PENDAHULUAN**

Diskursus *kalām* merupakan wilayah khas dalam lokus teologi Islam yang mencerminkan sejarah perkembangan rasionalitas peradabannya. Walaupun keterpengaruhan (*al-Ta'tsīr wa al-Ta'atur*) menjadi keniscayaan sejarah tersendiri, diskursus *kalām* terbentuk dalam kerangka epistemologi struktur nalar Arab-Islam dan mekanisme yang -sedikit banyak- berbeda dengan dengan peradaban lainnya. Tentunya selalu ada aspek-aspek lokalitas nalar Arab-Islam yang mencerminkan nilai orisinilitasnya.

Untuk melacak orisinilitas dan keterpengaruhan tersebut, genealogi *kalām* sejatinya bisa ditelisik dari tiga paradigma dasar. *Pertama*, *kalām* sebagai produk kebudayaan (*al-intāḥ al-tsaqāfī*), yaitu produk pemikiran yang lahir dan muncul dalam sejarah perkembangan rasionalitas Islam dalam memahami pertautan antara Tuhan, manusia, dan alam. *Kedua*, *kalām* sebagai tata nilai dan kebijaksanaan (*al-ḥikmah li al-ḥayāt*) yang berkembang semenjak kehadiran Islam di tengah lingkungan Arab. *kalām* dipahami sebagai kerangka etis yang menjadi basis perilaku keberagamaan umat Islam. Dalam hal ini, al-Qur'an memainkan peranannya sebagai acuan doktrinal-otoritatif yang membawa visi tauhid sekaligus rahmat bagi semesta. *Ketiga*, *kalām* dipahami sebagai struktur

---

\* Mahasiswa Filsafat Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

epistemologi nalar Arab (*al-bunyah al-ma`rifiyah al-`arabiyah*). *Kalām* berfungsi sebagai metode umat Islam untuk mengkaji objek keilmuan agama yang berkaitan dengan teologi (*al-ulūhiyah*), profetik (*al-nubuwwah*), manusia (*al-insāniyah*), hingga eskatologi (*al-ma`ād*).

Jika dipahami dari titik tolak epistemologi nalar Arab-Islam, diskursus *kalām* sendiri terbilang unik. Struktur nalar yang menopangnya tidak bersifat rasionalitas filosofis-spekutatif *an sich*, sebagaimana berkembang dalam tradisi filsafat Yunani. Rasionalitas *kalām* senantiasa bertautan dengan doktrin-doktrin keagamaan yang membatasinya. Meminjam analisa Fazlur Rahman, keterlibatan al-Qur'an dalam konstruksi wacana doktrinal Islam, baik dalam aspek keyakinan agama maupun etika sosial, menjadikan watak nalar Islam tidak pernah benar-benar mengkonstruksi teori filosofis murni (*pure theory*).<sup>1</sup>

Semenjak kemunculannya, kerangka doktrinal Islam telah mengukuhkan al-Qur'an sebagai poros paradigmatis sekaligus sumber diskursif Islam paling otoritatif. Semua wacana keagamaan (*al-khiṭāb al-dīnī*), baik terkait aspek metafisis ataupun realitas empiris, selalu bertaut-kelindan dengan al-Qur'an terlebih. Maka menjadi sebuah keniscayaan tersendiri bahwa perbincangan teologis dalam diskursus *kalām* tidak pernah terlepas dari pelbagai wacana dalam al-Qur'an. Tak ayal, struktur epistemologi *kalām* selalu merupakan pengejawantahan rancang-bangun struktur nalar teologi Islam yang berkesadaran *al-Naṣ*.<sup>2</sup> Artinya, teologi Islam merupakan pengejawantahan dari pelbagai pertautan epistemik antara al-Qur'an (*al-wahy*) dan akal (*al-`aql*); sebagai proses konstruksi pengetahuan atas Tuhan secara dialektis.

Dengan adanya pertautan epistemik antara wahyu dan akal, diskursus *kalām* terkonstruksikan dalam struktur epistemologi khasnya tersendiri yang memerlukan uraian lebih lanjut. Dalam hal ini, Josef van Ess merupakan salah satu peneliti yang berusaha mendedah struktur epistemologi nalar *kalām*. Lewat tulisannya yang berjudul *The Logical Structure of Islamic Theology*, ia berusaha mengurai rancang-bangun struktur nalar *kalām* dan pelbagai mekanisme teologi Islam menggeliat di dalamnya.

Analisa Josef van Ess dikembangkan dari ketidaksepatannya dengan hasil pengamatan Abd al-Laṭīf al-Baghdādī (w. 629 H) yang menganggap bahwa tidak ada seorangpun *fuqahā'* yang tertarik pada logika, kecuali al-Mawardī yang mengarang kitab *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Baginya, kesimpulan al-Baghdādī ini masih problematis, mengingat cara *fuqahā'* memahami pelbagai kandungan

<sup>1</sup> Fazlur Rahman menjelaskan bahwa pada prinsipnya al-Qur'an lebih menekankan pada aspek praksis dan rumusan-rumusan etis suatu tatanan sosial-kemasyarakatan Islam. Kandungan di dalamnya lebih banyak mengajarkan totalitas penghambaan kepada Tuhan secara doktrinal, tanpa harus melakukan penalaran filosofis lebih jauh konsekuensinya, corak nalar Islam tidak pernah benar-benar menjadi teori filosofis murni. Maka wajar jika diskursus teologi Islam cenderung bertegangan (dialektis) di antara ranah doktrinal dan filosofis. Lihat, Fazlur Rahman, *Islam* (USA: The University of Chicago Press, 1979), Cet. II, 85.

<sup>2</sup> Berbeda dengan peradaban Yunani yang dicirikan sebagai peradaban akal, ataupun Mesir kuno sebagai 'peradaban setelah kematian' (*hadlārah mā ba`da al-mawt*), keterikatan peradaban Islam dengan *naṣ* al-Qur'an menjadikannya dicirikan sebagai peradaban Teks (*hadlārah al-naṣ*). Lihat: Nasr Ḥamd Abū Zayd, *Mafhūm al-Nāṣ; Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirūt: Al-Markāz al-Tsaqāfi, 2005), Cet. VI, 24-25.

wacana yang ada dalam al-Qur'an selalu melibatkan penalaran atau logika manusia ketika melakukan interpretasi. Sama halnya dalam diskursus *kalām*, keterlibatan nalar juga sangat kentara dalam proses epistemifikasi teologi Islam. Karena pada prinsipnya teologi secara definitif tidak lain merupakan pembuktian logis atas kebenaran yang diyakini seseorang.<sup>3</sup>

### KEGELISAHAN JOSEF VAN ESS

Sebagai salah satu bagian dari fenomena keberagaman, *kalām* memiliki signifikasinya tersendiri dalam lokus rasionalitas Islam. Tidak hanya meresap dalam konstruk etis ataupun menjadi *weltanschauung* umat Islam, *kalām* juga turut mempengaruhi corak nalar peradabannya. Dengan demikian, epistemologi *kalām* bisa dianalisa dalam kerangka formatif (*al-tahlīl al-takwīnī*) dan kerangka struktural (*al-tahlīl al-bunyāwī*).

Dalam kerangka formatif, diskursus *kalām*—meminjam titik tolak al-Jābirī—bisa ditelisik sejak era kodifikasi (*ʿaṣr al-Tadwīn*), mengingat pada masa sebelumnya perbincangan *kalām* masih berada dalam era kultural nalar Arab-Islam.<sup>4</sup> Sebagai frame atau acuan referensial (*al-itsār al-marjī ʿī*) proses strukturasi nalar Arab-Islam, era kodifikasi ini berfungsi menguraikan seluruh proses konstruksi nalar Arab-Islam beserta pelbagai proyeksi kebudayaannya. Dengan demikian, era kodifikasi menjadi gambaran awal sekaligus paradigma dasar yang membatasi pemahaman umat Islam ketika berhubungan dengan alam, manusia, masyarakat, sejarah, dan pelbagai unsur kebudayaan lainnya.

Sebagaimana dijelaskan al-Jābirī, era kodifikasi yang dimulai sekitar pertengahan Abad ke-2 (akhir Dinasti Umayyah dan awal Dinasti Abbasiyah) merupakan penanda penting dalam sejarah perkembangan nalar Arab-Islam. Seluruh gambaran tentang era Jahiliyah, era Islam, dan sebagian besar era Dinasti Umayyah tertentun rapi pada era kodifikasi. Tidak hanya itu, gambaran tersebut membentang hingga masa setelahnya, kemudian membentuk realitas pemikiran dan kebudayaan peradaban Arab-Islam secara umum.<sup>5</sup> Dalam arti lain, implikasi era kodifikasi tidak hanya membentuk gambaran masa lalu, namun sekaligus menjadi acuan dan titik tolak proyeksi masa kini dan masa depan.

Jika melihat dinamika *kalām* sebelum era formatifnya, menarik apa yang diasumsikan Goldziher bahwa Nabi Muhammad SAW. bukanlah seorang

<sup>3</sup> Josef van Ess, *The Logical Structure of Islamic Theology*, dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies*, (Montreal: Canada: McGill-Indonesia IAIN Development Project, 1992), Bab. ix, 3.

<sup>4</sup> Menurut al-Jābirī, era kultural telah merepresentasikan era ‘ketidaksadaran kognitif’ masyarakat Arab; semacam era yang masih kabur, silih tumpang-tindih, bergelombang, dan bergerak memutar. Era kultural nalar Arab sama sekali tidak mencerminkan satu konstruk epistemologi yang jelas, baik sebagai epistemologi yang ‘integratif’ ataupun yang ‘terpental-penggal.’ Pelbagai pemikiran pada fase kultural bisa jadi silih mendahului, berdampingan, atau bahkan tertinggal. Jika demikian, maka pada era kultural, (pra-kodifikasi), diskursus *kalām* belum dipahami secara diskursif. Artinya, Islam dipahami sebatas kepercayaan yang tidak memerlukan penyelidikan filosofis ataupun telah memiliki bangunan teoritis dengan pelbagai konsekuensi diskursifnya. Lihat, Muḥammad ʿAbid al-Jābirī, *Takwīn al-ʿAql al-ʿArabī* (Beirūt: Markāz Dirāsah al-Waḥdah al-ʿArabiyah, 2009), Cet. X, 41-42.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 62

teoritikus teologi.<sup>6</sup> Benih-benih proses epistemifikasi teologi Islam justru bermula setelah wafatnya Nabi SAW. yang dipicu konflik politik terkait suksesi kepemimpinannya (*khilāfah*). Konstelasi politik yang dipicu permasalahan *khilāfah* ini bahkan semakin memanas pasca terbunuhnya khalifah Utsmān ibn `Affān ra, kemudian memuncak pada masa kepemimpinan `Alī ibn Abī Ṭālib ra. yang terabadikan dalam peristiwa *al-Taḥkīm* (arbitrase). Dengan demikian, perbedaan sikap politik diasumsikan menjadi pemicu awal kemunculan pelbagai sekte Islam, seperti Khawarij, Shi`ah, dan Sunni.<sup>7</sup>

Terlepas dari kenyataan bahwa konstelasi politik menjadi pemicu awal kemunculan sekte-sekte dalam Islam, perkembangan diskursus *kalām* juga dipengaruhi oleh faktor-faktor lainnya, baik bersifat internal (*al-`awāmil al-dākhiliyah*) maupun eksternal (*al-`awāmil al-khārijyah*). Dalam analisa `Alī Sami al-Nashar, secara internal diskursus *kalām* banyak dipengaruhi oleh wacana-wacana bahasa, politik, dan ekonomi. Sedangkan persinggungan Islam dengan agama Yahudi, Nasrani, filsafat Yunani dan Mistisisme Timur (Gnostik) menjadi faktor eksternal.

Dalam konteks bahasa, perbedaan pendapat dipicu oleh keragaman pemahaman umat Islam dalam mengejawantahkan wicara Tuhan yang terkandung dalam al-Qur'an. Konstruksi teologis Islam sendiri telah memosisikan Allah SWT. sebagai pusat segala metafisika, dengan al-Qur'an sebagai sumber doktrinalnya. Dalam hal ini, Islam perdana sangat berkelindan dengan upaya umat muslim mengejawantahkan pesan Tuhan melalui aktifitas interpretasi al-Qur'an. Dinamika tafsir dan takwil menjadi elemen yang paling berperan atas pelbagai corak pemahaman Islam.

Memang, perbedaan penafsiran cenderung tidak pernah terjadi pada masa penurunan al-Qur'an. Hal ini dikarenakan Nabi SAW. menjadi otoritas tunggal penafsiran al-Qur'an. Ibn Khaldun menjelaskan:

*Nabi Muhammad SAW. merupakan seorang penjelas/penafsir (al-mubayyin) [...] Nabi Muhammad SAW. menjelaskan ayat-ayat yang masih bersifat umum (mujmal), memilah antara ayat yang menghapus (nāsikh) dan ayat yang dihapus (mansūkh), mengajarkannya kepada para sahabat sehingga mereka mengetahuinya, dan mengetahui sebab-sebab turunnya ayat beserta konteksnya (asbāb an-nuzūl).*<sup>8</sup>

Dengan status semacam ini, setiap interpretasi Nabi SAW. tidak lain adalah acuan otoritatif yang memiliki nilai kebenarannya tersendiri. Jikapun para sahabat menafsirkan suatu ayat, Nabi SAW. selalu berperan dalam memverifikasi keabsahan tafsirannya. Dengan demikian, dinamika tafsir hanya berputar pada otoritas Nabi SAW. Namun setelah Nabi SAW, otoritas penafsiran menyebar pada

<sup>6</sup> Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, alih Bahasa Inggris oleh Andras dan Ruth Hamori (New Jersey: Princeton University Press, 1981), 67.

<sup>7</sup> Abduh Faragh, *Ma'ālī al-Fikr al-Falsafī fī al-'Uṣūr al-Waṣāṭī* (Cairo: Maktabah al-Angelo al-Miṣriyah, 1969), cet. I, 49.

<sup>8</sup> `Abd al-Rahmān ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, Editor `Abd al-Salām al-Saddādī, (al-Dār al-Baiḍa, 2005), Cet. I, Vol. V, 196.

sosok sahabat. Pada titik inilah piranti tafsir tidak hanya berpijak pada Al-Qur'an dan Sunnah. Penafsiran sudah melibatkan piranti lain, seperti syair *jāhili*, *Isrā'iliyāt*, hingga penalaran murni (*al-ra'y*), sehingga perbedaan menjadi suatu keniscayaan historis tersendiri.

Dalam konteks *kalām*, perbedaan interpretasi al-Qur'an ini berkaitan dengan ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihat* yang telah memunculkan prespektif *al-tajsīm* (imanen) dan *al-tanzīh* (transenden). Konsepsi *al-Qaḍā* dan *al-Qadar* memicu perbedaan konsepsi kebebasan manusia (*al-Jabr wa al-Ikhtiyār*). Perbedaan penafsiran antara kualifikasi orang mukmin dan fasik telah menimbulkan perdebatan dalam konsepsi *al-Manzilah baina al-Manzilatain* (*te intermediate position*), dan pelbagai pembahasan lainnya.

Lain pada itu, pengaruh ekonomi dalam perkembangan diskursus *kalām* dipicu oleh semakin berjaraknya kelas sosial antara penguasa dan rakyat. Praktik-praktik nepotisme yang semakin memuncak di lingkaran-dalam-kekuasaan Utmān ibn `Affān ra semakin membentuk jarak sosial dengan kelas ploetar yang kebanyakan menjadi simpatisan `Alī ibn Abī Ṭālib ra. Adapun tuntutan persamaan hak yang disuarakan kelompok `Alī ibn Abī Ṭālib ra. telah memicu resistensi dari lingkaran-dalam-penguasa. Terbentuknya kelas sosial inilah yang juga memicu pelbagai gerakan revolusioner yang bergejolak dimana-mana.<sup>9</sup>

Adapun pengaruh eksternal dalam proses epistemifikasi diskursus *kalām* dipicu oleh persinggungan Islam dengan Yahudi, Nasrani, filsafat Yunani, hingga Mistisisme Timur (Gnostik). Persinggungan awal antara Islam dengan Yahudi terjadi di Yaṭrib. Perbincangan seputar wahyu menjadi topik yang menggeliat diantara keduanya. Sedangkan dengan Nasrani yang hidup di Habasyah, perbincangan seputar *kalām* menjadi semakin tematik. Perbincangan teologi sudah masuk pada tema-tema spesifik, seperti hakikat kenabian al-Masih dan bagaimana Islam memahaminya. Bahkan saat Islam sudah mulai menyebar di daerah Sham, Irak, hingga Mesir, perbincangan *kalām* di antara keduanya sudah semakin diskursif. Menurut `Alī Sami Nashar, momen ini menjadi permulaan kemunculan nalar filosofis Islam.

Tidak hanya dengan agama semitik, kontak intelektual juga terjadi dengan peradaban Yunani dan Gnostisme, terutama setelah Islam menaklukan daerah-daerah semisal, Alexandria (Mesir), Irak, hingga Persia (Iran) yang memiliki akar kebudayaan Hellenisme. Walaupun demikian, fakta historis justru menunjukkan bahwa daerah yang telah mengalami proses Hellenisasi, seperti Alexandria, lebih mengarah pada jejak-jejak pemikiran Plotinus, bukan Aristoteles. Sehingga filsafat yang bergerak dari Atena menuju wilayah Timur bukan lagi filsafat Yunani murni. Tak ayal, pengaruh neo-Platonis dalam tradisi filsafat Islam lebih kukuh dari pada corak pemikiran Paripatetik-Aristotelian.<sup>10</sup>

Dengan adanya persinggungan pelbagai paradigma ini, baik secara internal maupun eksternal, telah mendorong intelektual Islam untuk merumuskan suatu konsepsi terkait *kalām* secara lebih filosofis namun teteap berpijak pada

<sup>9</sup> `Alī Sami Nashar, *Naṣah al-Fikr fī al-Islāmi* (Cairo: Dār al-Ma'arif, 1995), Cet. IX, Vol. I, 224-226.

<sup>10</sup> Ibid, 61-62.

paradigma wahyu. Walaupun faktanya masih terbatas dalam kerangka doktrinalnya, rasionalitas Islam mengalami perkembangan yang cukup dinamis. Dengan demikian, perkembangan logika dalam Islam sejatinya tidak bisa diasumsikan menghilang, sebagaimana diasumsikan al-Baghdadi. Karena logika dalam struktur teologi Islam lebih tepat dikatakan sebagai logika yang khas, logika Arab-Islam (*al-`Aql al-`Arabī*). Oleh karena itu, untuk mengetahui ruang lingkup dan mekanisme struktur epistemologi nalar *kalām*, maka pengertiannya harus dibatasi secara definitif terlebih dahulu. Secara etimologi, *kalām* (*speech*) berarti *ujaran yang memberikan suatu pemahaman, baik sedikit ataupun banyak*.<sup>11</sup> Sedangkan secara terminologi, *kalām* berarti—meminjam pengertian al-Ijī—*ilmu yang mengkaji sekaligus mengukuhkan doktrin-doktrin agama dengan menggunakan pelbagai argumentasi logis, serta memuat bantahan-bantahan terhadap orang-orang yang mengingkarinya*.<sup>12</sup> Sedangkan menurut Ibnu Khaldun—sebagaimana dikutip langsung oleh Josef van Ess—*kalām* merupakan *ilmu yang memuat beberapa prinsip dasar untuk membentengi doktrin Islam dengan menggunakan penalaran-penalaran logis, serta memuat pula bantahan terhadap orang yang mengingkari dan berbeda pandangan dengan pemahaman salaf dan ahl al-sunah*.<sup>13</sup>

Beberapa pengertian *kalām* ini mengindikasikan adanya perbedaan mendasar antara filsafat dengan *kalām*. Jika pembahasan filsafat terkait realitas ketuhanan ditopang oleh penalaran logis-spekulatif murni, maka titik tolak *kalām* adalah wahyu Tuhan. Tak ayal, diskursus *kalām* tidak lain merupakan pengejawantahan dari pelbagai pertautan epistemik antara wahyu dan akal. Keterikatan *kalām* dengan *naṣ* al-Qur'an inilah yang menjadikan watak nalar Islam tidak pernah benar-benar menjadi filsafat-spekulatif murni.

Hanya saja pertautannya dengan doktrin yang terkandung al-Qur'an tidak bisa serta-merta mengasumsikan hilangnya rasionalitas *kalām*. Logika dalam teologi Islam lebih tepat dipahami sebagai logika yang terbatas kerangka doktrinal wahyu. Maka wajar jika Josef van Ess menyangsikan hasil pengamatan Abd al-Laṭīf al-Baghdādī yang menganggap tidak adanya keterlibatan logika dalam diskursus teologi Islam. Baginya, proses epistemifikasi teologi Islam tetap melibatkan penalaran logis. Perbedaan antara filsafat dengan *kalām* lebih dipahami pada perbedaan corak nalar, bukan ketersingkirannya nalar dalam tradisi Islam. Atau meminjam klasifikasi corak nalar Arab al-Jābirī, diskursus *kalām* kalsik masih berada dalam wilayah nalar *bayānī*.<sup>14</sup>

Sebagai pijakan awal, Josef van Ess mengemukakan fakta historis bahwa dedengkot sekte Mu'tazilah di Basrah, Abū Hashim al-Jubāī (w. 321 H), secara ironi bertanya tentang logika kepada seorang tokoh Aristotelian, Abu Bishr Matta

<sup>11</sup> Muḥammad 'Alī al-Tahāwunī, *Kashāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-Ulūm*, Editor Ali Dahrouj (Lebanon: Maktabah Lubnān Nāṣirun, 1996), Cet. I, vol. II, 1370.

<sup>12</sup> 'Abd al-Rahmān ibn Aḥmad al-Ijī, *al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām* (Beirūt: 'Alam al-Kutub, tt), 7.

<sup>13</sup> Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, Vol. 212.

<sup>14</sup> Dalam buku *Takwīn al-`Aql al-`Arabī*, berusaha melacak proses historis formasi nalar Arab, dengan menjadikan era kodifikasi sebagai pijakan referensial proses pembentukannya. Baginya, epistemologi struktur nalar Arab terpetakan ke dalam tiga paradigma dasar: eksplikatif (*bayānī*), gnostik (*irfānī*), dan demonstratif (*burhānī*).

ibn Yunus (w. 328 H).<sup>15</sup> Baginya, *al-mantiq* (logika) tidak lain merupakan bentuk derivatif dari kata *al-nutq* (berbicara). Artinya, pengertian logika bagi al-Jubāi terlingkupi dalam wilayah seni retorika yang tidak memerlukan pembuktian rasional demonstratif apapun, karena sudah benar dalam dirinya sendiri (*self-evident*).

Memang, penolakan al-Jubāi terhadap logika dalam konstruk epistemologi Aristotelian ini seolah mengindikasikan tidak adanya rasionalitas dalam Islam, khususnya tradisi *kalām*, sebagaimana diasumsikan al-Baghdādī. Namun Josef van Ess berusaha menghindari hipotesis yang sama dengan al-Baghdādī, karena bagi van Ess, terma 'logika' itu sendiri masih bersifat ambigu. Ia meihat bahwa para teolog Islam, seperti halnya al-Jubāi, tetap menggunakan penalaran logis dalam mengkonstruksi struktur epistemologi *kalām*. Namun pengertian logika dalam tradisi *kalām* sangat jauh berbeda dengan pemaknaan logika dalam kerangka filsafat Aristotelian.<sup>16</sup> Ambiguities pengertian logika ini kemudian menjadi titik tolak penelitian Josef van Ess atas corak nalar *kalām* berserta pelbagai keterpengaruhan dan perkembangan struktur epistemologi logika teologi Islam.

#### **METODOLOGI ILMU KALAM VAN ESS**

Meminjam kategorisasi Anton Bakker,<sup>17</sup> penelitian Josef van Ess bisa dikategorikan sebagai penelitian konseptual terkait teologi Islam. Dengan melakukan analisis konseptual atas struktur epistemologi nalar *kalām*, Josef van Ess berusaha membuktikan bahwa perbedaan rasionalitas antara filsafat dengan *kalām* lebih dipahami sebagai perbedaan corak nalar, bukan ketersingkirannya nalar dalam tradisi Islam. Adapun pendekatan yang digunakannya adalah metode filologi dan studi komparatif.

Penelitian yang dilakukan Josef van Ess ini berbasis studi kepustakaan (*library research*), yaitu aktivitas penelitian dengan menghimpun informasi-informasi dari pelbagai literatur mengenai topik atau masalah tertentu. Dalam hal ini, terdapat dua kata kunci paling signifikan yang menjadi titik tekan analisisnya, yaitu *logic* dan *illat* yang pengertian keduanya dianggap masih sangat ambigu dan menimbulkan interpretasi yang beragam.

Adapun objek material penelitian Josef van Ess adalah diskursus *kalām*, khususnya perkembangan dan mekanisme logika dalam struktur nalar teologi Islam yang pada tahapan awalnya dikenal dengan *bayān* (*al-Qiyās al-Qayāni*). Sedangkan objek formal berkaitan dengan epistemologi *kalām* yang didekati

<sup>15</sup> Dalam analisa Ali Sami Nasyar, perkembangan filsafat Paripatetik-Aristotelian dalam tradisi Islam dimulai semenjak al-Kindi (w. 252 H) yang hidup pada masa pemerintahan Dinasti Abbasiyah, tepatnya semenjak khalifah al-Makmun, al-Mu'tashim, al-Wathiq hingga al-Mutawakkil. Adapun filsafat Aristoteles diterjemahkan ke dalam bahasa Arab secara serius sekitar abad ke-4 Hijriyyah oleh Abu Bisr Matta ibn Yunus (w. 328 H) yang merupakan guru al-Farabi (w. 339 H). Tak ayal, Abu Bisr Matta ibn Yunus merupakan filsuf yang merepresentasikan filsafat Aristoteles murni. Selengkapnya lihat: Ali Sami Nashar, *Manāhij al-Baḥth* (Cairo: Dār al-Salām: 2008), Cet. I, 9-11.

<sup>16</sup> Van Ess, *The Logical Structure*, Bab. ix, 3-4.

<sup>17</sup> Anton Bakker, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 77-82.

menggunakan pendekatan filologis, dengan mempelajari arus perkembangan *kalām*, baik dilihat secara historis maupun linguistis.

Josef van Ess juga melakukan studi komparatif antara *kalām* dengan pemikiran yang berkembang dalam tradisi filsafat Stoik. Hal ini dilakukan karena dugaan adanya keterpengaruhannya struktur nalar *kalām* oleh Stoikisme. Walaupun dalam perkembangannya terjadi gerakan pengadopsian filsafat Paripatetik-Aristotelian, khususnya melalui jalur filsuf Islam al-Farābī, namun bagi Josef van Ess nalar *kalām* tidak pernah keluar dari kerangka Stoikisme. Filsafat Aristoteles tidak pernah benar-benar ‘menaklukan’ Stoikisme yang berkembang dalam rasionalisme Islam.

### SUMBANGAN DALAM KEILMUAN

Kajian epistemologi nalar *kalām* yang dilakukan Josef van Ess memberikan satu pemahaman bahwa tradisi Islam memiliki watak rasionalitasnya yang khas. Dengan demikian, asumsi tidak berkembangnya rasionalitas dalam Islam terbantahkan dengan sendirinya. Walaupun demikian, nalar *kalām* tidak bisa dilepaskan dari pelbagai keterpengaruhannya corak nalar yang berkembang di masanya.

### STRUKTUR NALAR TEOLOGI ISLAM

#### 1. *Kalām* sebagai Representasi Teologi Dialektis

Mengasumsikan ketersingkirannya rasionalitas dalam Islam, sebagaimana diyakini al-Baghdadi, sangatlah problematis, karena logika (*logic, logica, atau logike*) secara umum diartikan sebagai *ucapan yang dapat dimengerti*. Dalam pengertian lain logika adalah *akal budi yang berfungsi baik, teratur, sistematis dan dapat dimengerti*.<sup>18</sup> Dengan mengacu pada pengertian umum demikian, pemaknaan logika tidak bisa serta-merta ditarik ke dalam konstruk epistemologi filsafat Paripatetik-Aristotelian *an sich*, sebagaimana dipahami al-Baghdadi dan al-Farabi. Sehingga asumsi van Ess terkait adanya keterlibatan logika dalam proses konstruksi teologi maupun jurisprudensi Islam oleh *mutakallimūn* dan *fuqahā* menemukan landasan teoritisnya.

Adapun jika melacak pada sejarah formasi nalar Arab-Islam, ada semacam kesepahaman bersama di kalangan *mutakallimūn*, khususnya Mu’tazilah, yang menganggap bahwa logika hanyalah sebatas seni retorika yang tidak memerlukan pembuktian rasional apapun. Dengan demikian, ‘berfikir’ (*thinking*) dalam diskursus *kalām* lebih dipahami sebagai ‘diskusi’ (*discussion*), bukan ‘pembuktian’ logis (*demonstration*). Hal ini semakin dikukuhkan oleh pengertian etimologis *kalām* itu sendiri yang berarti *speech* (berbicara), yaitu percakapan seseorang dengan lawan bicara.

Dalam mengurai kekhasan logika dalam diskursus teologi Islam ini, van Ess melakukan penelitian beberapa literatur *kalām*. Ia menemukan fakta bahwa pada masa formasi *kalām*, penggunaan istilah *al-Mantiq* cenderung dihindari oleh

<sup>18</sup> Loren Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), Cet. IV, 519.

*mutakallimūn*, khususnya Mu'tazilah.<sup>19</sup> Mereka lebih banyak menggunakan istilah *al-kalām* (berbicara) atau *al-jadāl* (perdebatan). Hal ini tercermin dalam karya Dirar ibn `Amr, murid dari Washil ibn `Aṭa, yang berjudul *Adāb al-Mutakallimīn*.<sup>20</sup> Fakta historis ini paling tidak telah mengukuhkan kenyataan bahwa struktur logika dalam teologi Islam pada awal formasinya cenderung bersifat retorika-dialektis, bukan logika deduktif-filosofis yang memijakkan pelbagai analisisnya pada fakta material-empiris yang tak terbantahkan dan benar dalam dirinya sendiri (*self-evident*).<sup>21</sup>

Pemaknaan logika sebagai berbicara ini telah membentuk konstruk epistemologi tersendiri dalam *kalām*, khususnya terkait teori kebenaran. Dengan menggunakan titik tolak retorika-dialektis, kebenaran teologi Islam senantiasa ditemukan dalam konstruksi tanya-jawab (*al-jawāb wa al-su'āl*).<sup>22</sup> Kebenaran yang dicapai *kalām* bukan berasal dari bukti-bukti dan internal, namun tergantung pada kekuatan retorika-argumentatif lawan bicara. Sehingga struktur nalar *kalām* selalu bergumul dalam kerangka defensif-ofensif secara dikotomik sejak awal. Tak ayal, teologi Islam semacam ini tidak menyisakan peluang untuk sebuah kebenaran yang ditemukan lewat permenungan filosofis-demonstratif secara mendalam.<sup>23</sup>

Tanpa berpijak pada sistematika logika yang memadai, sebagaimana yang ada dalam kerangka filsafat Aristoteles, sekte Mu'tazilah terlibat dalam perdebatan-perdebatan teologis. Terjadi perdebatan teologis antara Mu'tazilah dengan, semisal, Titus Flavius Clemens (Clement of Alexandria) dan Origen Adamantius yang telah melakukan enkulturasi filsafat Neo-Platonis ke dalam dogma Kristen.<sup>24</sup> Pada titik inilah, sekte Mu'tazilah mulai bersinggungan dengan

<sup>19</sup> Sekte Mu'tazilah merupakan pioner awal gerakan rasionalisme Islam. Berbeda dengan sekte Khawarij dan Murji'ah yang membincang ilmu *kalām* dalam kerangka doktrinal, sekte yang diprakarsai oleh Waṣil ibn `Aṭa ini telah membawa persoalan-persoalan teologi menjadi lebih bersifat filosofis. Paradigma baru dalam teologi Islam yang dibawa sekte Mu'tazilah ini sering juga dikaitkan, baik pemikiran maupun penamaannya, dengan aliran Qadariyah maupun Jahmiyyah yang sangat mengagungkan rasionalitas manusia. Selengkapnya lihat: Ali Sami Nashar, *Nasah al-Fikr fī al-Islami*, vol. I, 373. Lihat juga Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 2013), 40.

<sup>20</sup> Dijelaskan Josef van Ess, sejatinya teks kitab *Adāb al-Mutakallimīn* sendiri tidak ada. Keberadaan kitab ini hanya memijak pada penyebutannya dalam *Kitān al-Ba'd wa al-Tārikh* karya Mukhtar ibn Tahir al-Maqdisi, serta beberapa literatur lainnya.

<sup>21</sup> Van Ess, *The Logical Structure*, bab. ix, 4-5.

<sup>22</sup> Dalam mekanisme *al-jawāb wa al-su'āl*, terdapat *mas'ūl* (penjawab) dan *sā'il* (penanya). *Mas'ūl* adalah seseorang yang bertanggung jawab untuk mempertahankan sebuah tesis terkait *kalām* yang diajukan dalam ruang dialog. Sedangkan *sā'il* adalah seorang yang mempertanyakan (memproblematisasi) tesis yang diajukan *mas'ūl*.

<sup>23</sup> *Ibid*, 5-6.

<sup>24</sup> Kemunculan *kalām* pada dasarnya merupakan cara *mutakallimūn* mempertahankan doktrin-doktrin teologis Islam (*difā'an al-dīn*) dari serangan-serangan intelektual Yahudi, Nasrani, Manikheisme-Gnostik, dan pelbagai agama lainnya yang telah berkembang di wilayah taklukan Islam. Dijelaskan Ahmad Amin, banyak yang masuk agama Islam memiliki latar belakang keyakinan yang berbeda, baik masyarakat awam ataupun intelektual-intelektualnya. Dengan memasuki agama baru (Islam) tidak serta-merta memupus doktrin-doktrin agamanya terdahulu. Tidak jarang tema-tema yang berkembang hanya sebatas perubahan istilah, namun tetap berpijak

tradisi filsafat Yunani, kemudian mengembangkan epistemologi *kalām* dengan corak retorika-dialektis. Dari fakta historis semacam inilah van Ess berasumsi bahwa penggunaan istilah *kalām* sejatinya berakar dari bahasa Yunani, *διαλεκτική* (*dialectic*) yang telah digunakan di kalangan gerejawan.<sup>25</sup>

Sejatinya penggunaan metode retorika-dialektis oleh sekte Mu'tazilah cukup berhasil membungkam Manikheisme, atau paling tidak memojokan Yahudi dan Nasrani. Namun dinamika internal diskursus *kalām* sendiri tetap menggeliat, bahkan mengarah pada proses epistemifikasi yang lebih fundamental. Lebih dari itu, usaha-usaha kristalisasi ortodoksi sektarian—sebagai dampak dari perdebatan sekte Mu'tazilah dan sekte Asy'ariah, ataupun dengan sekte lainnya—selalu berpijak pada kerangka logika *kalām*. Walaupun demikian, sejatinya perkembangan epistemologi *kalām* tidak pernah keluar dari kerangka retorika-dialektis.

Bagi Josef van Ess, mekanisme teologi dengan basis retorika-dialektis memang memiliki keuntungan tersendiri, karena cara kerjanya yang fleksibel dan mampu menyesuaikan dengan situasi tertentu. Retorika menjadi senjata yang cukup ampuh untuk menjaga, bahkan mengukuhkan dogma-dogma tertentu. Hanya saja, retorika tidak memiliki nilai kebenaran yang bersifat niscaya pada dirinya (*intrinsic value*). Kebenaran retorika cenderung bersifat temporal dan tidak pernah bisa menyeluruh, karena sangat tergantung pada pelbagai bantahan yang dikembangkan dari argumentasi lawan bicara, bukan ditemukan dalam konstruksi deduktif yang bekerja melalui keniscayaan-keniscayaan proposisional. Dalam arti, cara kerja logika retorika-dialektis memanglah kritis, namun kritisme yang tidak konstruktif dan kontra-produktif.

Epistemologi *kalām* yang dikembangkan *mutakallimūn* sebatas cara meraih kemenangan *argumentum ad hominem*; yaitu retorika (argumen retoris) seseorang untuk menyerang lawan bicara, bukan dengan memperhatikan permasalahan yang dibicarakan, namun dengan menunjuk sifat negatif yang ada pada lawan bicara.<sup>26</sup> Lebih jauh, epistemologi *kalām* ini diasumsikan berakar dari kaum Sofis yang sangat menguasai metode dialektika.<sup>27</sup>

Kaum Sofis ini sendiri mendapat kritikan tajam dari Plato karena dianggap sebagai 'pembual' belaka. Dengan kelihaihan retorisnya, mereka sering memanipulasi kebenaran; dengan membuat sesuatu yang benar menjadi salah,

---

pada kerangka doktrinal agama mereka. Lihat: Ah]mad Amin, *Duhā al-Islām* (Cairo: Maktabah al-Ushrah, 2003), Vol. III, 7-8.

<sup>25</sup> Van Ess, *The Logical Structure*, bab. ix, 6.

<sup>26</sup> Secara literal, *Argumentum ad Hominem* dapat diterjemahkan dengan 'argumen yang diarahkan untuk menyerang manusia secara langsung.' Dalam hal ini, pola pikir dalam lebih diarahkan pada pengutamaan kepentingan pribadi. Penerapan argumen ini dihubungkan dengan kondisi pribadi dan karakteristik personal lawan bicara yang sejatinya tidak memiliki pertautan dengan nilai kebenaran. Argumen ini juga dipertautkan dengan penilaian psikologis atas lawan bicara yang didorong oleh sikap antipati terhadapnya. Lain pada itu, *Argumentum ad Hominem* juga merupakan argumen yang menitikberatkan pada hubungan yang ada di antara keyakinan seseorang dan lingkungan hidupnya. Dampaknya, kemungkinan sebuah perdebatan tidak menemukan titik temu sangat terbuka, mengingat keduanya tidak mengetahui apakah argumen masing-masing itu benar atau keliru. Selengkapnya lihat: E. Sumaryono, *Dasar-Dasar Logika* (Yogyakarta: Kanisius, 2014), Cet. XVI, 11-12

<sup>27</sup> Van Ess, *The Logical Structure*, 6-7.

ataupun sebaliknya. Hal ini ditengarai—sebagaimana dikutip van Ess—menjadi motif Qudāmah ibn Ja`far al-Kātib al-Baghdādī membedakan antara *al-jadal* (metode retorika-dialektis) dengan *al-Baḥṭ* (metode analitis-demonstratif) yang tertuang dalam *Kitāb Naqd al-Naṭr*.<sup>28</sup> Dengan penggunaan metode dialektika ini, alasan (*reasoning/dalil*) menjadi penting dalam rancang-bangun epistemologi nalar *kalām*.

## 2. Struktur Epistemologi Nalar *Kalām*

Untuk menjernihkan struktur nalar teologi Islam, Josef van Ess berusaha melacak mekanisme *mutakallimūn* ketika membangun suatu argumen teologis. Baginya, epistemologi nalar *kalām* yang senantiasa ditemukan dalam konstruksi tanya-jawab (*al-jawāb wa al-su`āl*) tentu bukan perdebatan belaka. Selalu ada argumentasi yang turut berkembang di dalam perdebatan tersebut; semacam alasan dasar (*reason*) atau pembuktian argumentatif (*dalil*) dari seorang *mas`ūl* (penjawab) ketika mengajukan tesis atau teori tertentu.

Namun harus dipahami terlebih dahulu bahwa mekanisme *kalām* sangat berbeda dengan silogisme Aristotelian. Menurut van Ess, terma *dalil* dalam diskursus *kalām* hanya sebatas tanda indikatif (*indicative sign/dalālah*), bukan skema pembuktian metadis yang bersifat demonstratif (*burhāni*), sebagaimana dalam silogisme Aristotelian, ataupun metode induktif. Untuk menjernihkan pengertian *dalil* dalam tradisi *kalām*, van Ess menjadikan istilah *proof* sebagai padanan kata *dalil*, mengingat pengertian keduanya sama-sama masih ambigu.

Dalam istilah Inggris, kata *proof* tidak hanya bermakna *sign* (tanda), namun juga menunjukkan keseluruhan skema demonstratif yang dibuktikan melalui penelitian terhadap tanda tersebut. Sedangkan dalam konteks *kalām*, para teolog Islam membedakan antara *dalil* (tanda) dengan *dalālah* (skema atau struktur tanda). *Mutakallimūn* mencontohkan mekanisme ini bahwa, 'jika seseorang melihat asap (*dalil*), maka asap dipahami sebagai pertanda (*madlūl*) akan adanya api.' Kesimpulan argumentatif akan adanya api (*madlūl*) yang dibuktikan dengan adanya asap (*dalil*) ini diistilahkan dengan *istidlāl* (inferensi).<sup>29</sup>

Metode *istidlāl* yang dikembangkan oleh *mutakallimūn* sendiri hanya mungkin terjadi ketika ada pertautan (*ta`alluq/connection*) antara tanda dan pertanda. Hanya saja, pertautan ini bukan dalam kerangka yang paling natural dan esensial. Dalam arti pertautan antara *dalil* dan *madlūl* hanya terjadi pada kategori atau aspek tertentu saja (*wajh al-ta`alluq*). Sebagaimana contoh bahwa eksistensi Tuhan (*madlūl*) bisa disimpulkan dari peristiwa-peristiwa yang terjadi di muka bumi (*dalil*), tentu tidak serta-merta berarti bahwa realitas Tuhan dengan peristiwa

<sup>28</sup> Dijelaskan Qudamah ibn Ja`far al-Kātib, *al-jadal* atau *al-mujādalah* (perdebatan) merupakan ucapan (retorika) seseorang dalam mengukuhkan sebuah argumentasi atas suatu hal yang masih diperdebatkan. Terlepas menggunakan cara-cara terpuji (*al-mahmūdah*) ataupun tercela (*al-madhūmah*), proposisi yang digunakan dalam metode *al-jadal* sangat tergantung dengan lawan debat, bukan penalaran logis-deduktif. Metode *al-jadal* ini berbeda dengan *al-baḥṭs* (analitis) yang lebih menekankan pada pencarian kebenaran yang bersifat intrinsik dan dapat dibuktikan secara rasional. Lihat, Ibid., 7. Lihat juga Qudamah ibn Ja`far al-Kātib al-Baghdādī, *Kitāb Naqd al-Naṭr*, Editor `Abd al-Ḥamid al-`Abādī, (Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1980) 117-119.

<sup>29</sup> Ibid., 8.

yang ada di bumi secara esensial sama. Pada titik inilah, pembuktian-pembuktian yang menggunakan metode *istidlāl* dalam diskursus *kalām* lebih bersifat indikatif, bukan deduktif ataupun induktif.

Dengan cara kerja logika dalam diskursus *kalām* semacam ini, van Ess mengasumsikan adanya keserupaan epistemologis antara *kalām* dengan Stoikisme.<sup>30</sup> Bukan karena adanya keserupaan dalam mekanisme inferensial saja, asumsi ini semakin dikukuhkan oleh penggunaan contoh ‘asap’ dan ‘api’ oleh *mutakallimūn*, bahkan juga dalam penggunaan istilah-istilah teknisnya. Dalam wacana filsafat Stoikisme sendiri, *protasis* (kalimat yang menyatakan sebuah kondisi tertentu) memiliki mekanisme yang sama dengan *dalīl*, sedangkan *apodosis* (kalimat yang menyatakan sebuah konsekuensi yang ditimbulkan kondisi tertentu) memiliki mekanisme yang sama dengan *madlūl*.

Keserupaan diskursus *kalām* dengan filsafat Stoik, menurut van Ess, menunjukkan fakta mendasar bahwa pemahaman *mutakallimūn* atas logika sama sekali bukan dalam kerangka silogisme Aristotelian. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa struktur nalar *kalām* pada awal perkembangannya lebih bersifat kondisional, atau dalam istilah teknisnya adalah silogisme hipotesis<sup>31</sup> model Stoik, yaitu logika yang menggunakan pola ‘jika... maka...’.<sup>32</sup>

Walaupun akar struktur nalar *kalām* bisa dilacak dari Stoikisme, namun van Ess menegaskan bahwa keserupaan tersebut tidak bersifat identik. Logika Stoikisme hanya menjadi akar dan basis paradigmatis struktur logika *kalām*, karena pada dasarnya ditemukan juga keterpengaruhan *kalām* oleh elemen-elemen filsafat Platonik, bahkan Aristoteles.<sup>33</sup> Dalam pemaknaan lain, logika *kalām* merupakan percampuran pelbagai elemen filsafat Stoik, Platonik, dan Aristoteles, dengan logika Stoikisme sebagai basis paradigmatisnya.

Adapun terkait teori kebenaran, logika Stoik sendiri dibangun atas dua hal, yaitu *commemorative sign* dan *indicative sign*. *Commemorative sign* adalah fakta-fakta atas hal yang sudah diketahui sebelumnya. Misalnya pengetahuan seseorang bahwa adanya asap selalu identik dengan adanya api, karena pengalaman seseorang sebelumnya telah menunjukkan bahwa asap selalu keluar dari api. Sedangkan *indicative sign* merupakan tanda atau isyarat atas hal yang belum diketahui sebelumnya, bahkan tidak akan pernah mengetahuinya secara utuh. Dalam arti, pengetahuan seseorang didapatkan melalui indikasi yang mengarah kepada suatu pemahaman atau realitas tertentu, namun bukan berdasarkan pengalaman empirisnya.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Stoikisme merupakan salah madzhab filsafat yang diprakarsai oleh Zeno (w. 264/5 BC). Diantara murid-murid Zeno generasi pertama adalah Ariston, Herillus, Dyonisius, dan Persion. Lihat: Frederick Copleston, *History of Philosophy*, (New York: Doubleday, 1993), Vol. I, 385.

<sup>31</sup> Silogisme Hipotesis adalah silogisme yang memiliki premis mayor berupa proposisi hipotesis, sementara premis minor dan kesimpulannya berupa proposisi kategoris. Berdasarkan jenis-jenis proposisi hipotesisnya, silogisme hipotesis terbagi menjadi tiga macam, yaitu silogisme kondisional, silogisme disjungtif, dan silogisme konjungtif. Selengkapnya lihat: E. Sumaryono, *Dasar-Dasar Logika*, 100.

<sup>32</sup> Van Ess, *The Logical Structure*, 9.

<sup>33</sup> *Ibid*, 14.

<sup>34</sup> Dalam epistemologi Stoik, logika dibagi ke dalam dua macam, yaitu logika dialektis (*dialectic*) dan logika retorik (*rethoric*). Dengan pemilahan logika ke dalam dua mekanisme ini, kelompok

Dalam analisa Josef van Ess, *indicative sign* yang berkembang dalam filsafat Stoik ini menjadi basis nalar teologi Islam yang dikenal dengan metode *al-istidlāl bi al-shāhid `ala al-ghāib* atau *qiyās al-ghāib`ala al-shāhid*.<sup>35</sup> Menggunakan metode *al-Istidlāl* atau *qiyās bayāni* (analogi),<sup>36</sup> *mutakallimūn* berusaha membuktikan eksistensi Tuhan; dengan berusaha menemukan pertautan (*tāalluq*) antara pelbagai ciptaan dan peristiwa yang nampak di muka bumi (*al-shāhid*) dengan realitas transendental Tuhan (*al-ghāib*).<sup>37</sup> Walaupun metode *qiyās bayāni* (analogi) yang berkembang dalam teologi Islam ini telah mendekati *kalām* pada diskursus *fiqh*, namun dalam pandangan van Ess tidak serta merta menjadi bukti tersingkirnya pengaruh filsafat Stoik dalam diskursus *kalām*.<sup>38</sup>

Baik dalam diskursus *uṣūl fiqh* maupun *kalām*, mekanisme analogi sangat keterkaitan erat dengan *`illat* (alasan/sebab). Dalam konteks *uṣūl fiqh*, istilah *`illat* ini sebanding dengan istilah *ratio legis*. Misalnya, kasus tentang hukum keharaman anggur dari kurma kering (*nabīd*) karena adanya kesamaan *`illat* dengan keharaman meminum *khamar* yang terdapat di dalam al-Qur'an, yaitu memabukan.<sup>39</sup> Sedangkan *`illat* dalam konteks *kalām* sebanding dengan *cogent reason* (*al-Sabāb al-Mujīb*), sebagaimana upaya pembuktian adanya Pencipta yang terindikasikan melalui pelbagai fenomena ciptaan yang senantiasa bergerak dalam keteraturan naturalnya. Dengan demikian, *`illat* sangat menentukan kemungkinan terjadinya analogi.<sup>40</sup>

Dalam mempertahankan doktrin teologisnya, *mutakallimūn*—sebagaimana dieksplorasi van Ess—sentiasa mengembangkan epistemologi *kalām*. Tidak hanya berhenti pada konsep *qiyās* (analogi) dengan mengandalkan *`illat* yang

Stoik tidak hanya menolak doktrin Plato terkait universalitas transendental (*transcendental universal*), namun juga menolak doktrin Aristoteles tentang universalitas kongkrit (*concrete universal*). Bagi kaum Stoik, hanya eksistensi diri dan pengetahuan kita yang merupakan pengetahuan atas objek tertentu. Objek khusus inilah yang membuat kesan dalam jiwa, sehingga pengetahuan sejatinya adalah pengetahuan akan kesan yang ditangkap oleh jiwa seseorang. Dengan demikian, kaum Stoik adalah empiristik namun dengan tetap memelihara rasionalisme. Copleston, *History of Philosophy*, Vol. I, 386-387.

<sup>35</sup> Makna *shāhid* (*the present*) sendiri adalah sesuatu yang nampak dan bisa ditangkap panca indera. Sedangkan *ghāib* (*the hidden*) adalah sesuatu yang tak nampak dan tidak bisa ditangkap panca indera, khususnya Tuhan dan pelbagai atributnya

<sup>36</sup> Pada dasarnya, istilah *qiyās* tidak hanya dimaknai sebagai analogi, namun menjadi terma umum yang menunjukkan metode inferensi, tanpa harus melalui pembuktian empiris.

<sup>37</sup> Van Ess, *The Logical Structure*, 15-16.

<sup>38</sup> Kesimpulan Josef van Ess bahwa *kalām* sangat terpengaruh filsafat Stoik ini didasarkan pada fakta bahwa sumber-sumber teologi Islam sering merujuk pada pelbagai madzhab teologi yang bersumber dari diskusi antara kelompok Skeptik dan Stoik. Lain pada itu, sejak awal era dinasti Abbasiyah, umat Islam sejatinya sudah mengenal obat-obatan dari peradaban Yunani. Dengan demikian, mustahil jika *qiyās* dalam diskursus *kalām* tidak terpengaruh sama sekali dengan filsafat Stoik. Lihat, *Ibid*, 17.

<sup>39</sup> Model *qiyās* yang digunakan dalam tradisi *uṣūl fiqh*, sebagaimana dikonstruksikan al-Shafī'i, lebih pada model *qiyās bayāniy* (analogi), yaitu membandingkan atau menyamakan sesuatu (*al-far`*) dengan padanannya (*al-aṣl*). Dari sini, terbentuk ikatan kuat antara pembanding (*maqīs*) dengan yang dibandingkan (*maqīs `alaih*) sebagai sebuah proses analogi (*`amaliyah al-muqāyah*). Lihat: Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi*, (Beirūt: Markāz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiah, 2009), Cet. IX 139.

<sup>40</sup> Van Ess, *The Logical Structure*, 18.

dirasakan masih bersifat spekulatif (*ḡanniyah*), *mutakallimūn* berusaha menemukan formasi yang lebih memadai dalam mengkonstruksi epistemologi *kalām*. *Mutakallimūn* mulai mengembangkan konsep *ḡadd* (definisi), *tamyīz* (diferensia), *ḡard wa 'aks* (*coextensiveness and coexclusiveness*). Hanya saja, perkembangan tersebut masih terkungkung dalam kerangka *qiyās bayāni*.

Untuk membuktikan adanya keterkungkungan nalar *kalām* dalam tradisi *qiyās bayāni* ini, van Ess melacaknya dari cara kerja *ḡadd* dalam diskursus *kalām*. menurut van Ess, fungsi *ḡadd* dalam teologi Islam sangat berbeda dengan mekanisme *definition* dalam tradisi filsafat Paripatetik-Aristotelian, karena *ḡadd* sama sekali tidak memproyeksikan suatu capaian definitif yang rigoros (ketat) atas sesuatu. Dalam arti, *ḡadd* hanya sebatas upaya pembubuhan atribut-atribut yang melekat dalam sesuatu, sebagaimana tubuh didefinisikan sebagai sesuatu yang memiliki panjang, lebar dan tinggi. Pada titik ini, fungsi *ḡadd* hanya sebatas mendiferensiasi (*tamyīz*) suatu objek dari objek lainnya. *ḡadd* sama sekali belum menyentuh aspek ontologis, sebagaimana *definition* dalam tradisi filsafat Aristoteles.<sup>41</sup>

Keterkungkungan ini juga terbaca jelas pada mekanisme *ḡard wa 'aks* (*coextensiveness and coexclusiveness*). Dalam kerangka nalar *bayāni*, sebuah definisi harus memuat dua aspek mendasar, yaitu *muḡārid* (*coextensiveness*) dan *mun`akis* (*coexclusiveness*). Sebuah definisi bersifat *muḡārid* ketika mencakup/mengafirmasi pelbagai atribut yang melekat pada suatu objek, dan bersifat *mun`akis* ketika menegasi pelbagai atributnya. Hal ini juga sesuai dengan mekanisme *'illat* dalam konteks *uḡul fiqh*, bahwa ada-tidaknya (*ḡard wa 'aks*) putusan hukum bergantung ada-tidaknya alasan yang mendasari (*'illat*).<sup>42</sup>

Menurut van Ess, *ḡard wa 'aks* semacam ini persis seperti mekanisme logika dalam tradisi Stoikisme yang menegaskan bahwa bukti (*proof*) hanya bisa dilegitimasi melalui mekanisme kontra-posisi, sebagaimana dikukuhkan Dionysios of Cyrene.<sup>43</sup> Fakta ini juga sekaligus mengukuhkan bahwa—sebagaimana telah disinggung—logika *kalām* adalah silogisme hipotesis yang hanya dibangun berdasarkan satu premis saja, bukan dua premis seperti silogisme Aristotelian. Tak ayal, baik logika Stoik ataupun logika *kalām* tidak sedang membuktikan apapun, namun sebatas 'senjata' untuk memunculkan suatu polemik diskursif dalam kerangka retorika-dialektis.<sup>44</sup>

Keterjebakan *kalām* dalam epistemologi nalar *bayāni* ini sendiri mendapatkan pelbagai gugatan. *Qiyās bayāni* dianggap tidak bisa menjelaskan Yang Tak Ada Bandingannya (*incomparable*) sama sekali, realitas Tuhan.

<sup>41</sup> Ibid, 19-20.

<sup>42</sup> Dalam kitab *al-Ta'rifāt*, al-Jurjadi mengartikan *'illat* sebagai sesuatu yang mempengaruhi ada-tidaknya suatu hal (hukum atau putusan) pada objek, namun berada di luar objek tersebut. Lihat: Muhammad al-Sharif al-Jurjāni, *Kitāb al-Ta'rifāt*, diedit oleh: Gustavus Flugel, (Beirūt: Maktabah Lubnān, 1985), 160.

<sup>43</sup> Sebagaimana berkembang dalam tradisi nalar *bayāni* bahwa 'ada-tidaknya putusan hukum bergantung pada ada-tidaknya alasan (*'illat*) yang mendasarinya,' kontra-posisi yang berkembang dalam tradisi Stoikisme juga memiliki mekanisme yang sama. Hal ini tercermin dalam satu prinsip umum bahwa 'ada-tidaknya gerak (*movement*) bergantung pada ada-tidaknya ruang (*vaccum*).'

<sup>44</sup> Van Ess, *The Logical Structure*, 21-22.

Gugatan pertama muncul dari murid Abū al-Huzail, Nizām, yang mulai meragukan otoritas *qiyās*. Baginya, metode analogi bisa saja diterima hanya jika *‘illat* yang dijadikan pijakannya tertera dalam al-Qur’an atau hadits secara eksplisit. Di luar itu, putusan apapun sama sekali tidak memiliki otoritas kebenaran apapun. Kritikan lebih tajam diuarakan salah satu tokoh Mu’tazilah, Abbad ibn Salman. Menurutny, tidak ada yang lebih mengetahui realitas Tuhan selain diri-Nya sendiri. Dengan demikian, metode analogi tidak otoritatif untuk menjelaskan realitas transendental, karena Tuhan merupakan realitas yang Tak Berbanding, di luar kapabilitas metode analogi.<sup>45</sup>

Gugatan juga muncul dari sekte Shi’ah. Dalam eksplorasi Josef van Ess, penolakan mereka terhadap *qiyās* tidak lagi terkait keterbatasan metodik, namun motif penolakannya lebih pada problem otoritas. Dalam kitab *Ibtāl al-Qiyās*, Abu Sahl al-Naubakhti menjelaskan bahwa permasalahan teologi sepenuhnya diserahkan pada otoritas Imam, bukan pada kemandirian intelektual (*intellectual independency*). Dengan demikian *reason* (penalaran logis) kehilangan fungsinya di hadapan otoritas Imam.

Arus balik paradigma struktur nalar teologi Islam terjadi pada masa al-Ghazālī,<sup>46</sup> khususnya setelah sekte Bathiniah terlibat dalam perbincangan teologis yang didukung kekuasaan Dinasti Fatimiah. Sekte Bathiniah sendiri bukanlah sekumpulan teolog dalam pengertiannya yang biasa, namun lebih sekelompok orang yang lebih memberdayakan nalar intuitif-gnostik.<sup>47</sup> Terlepas dari motif politis yang terjadi, kemunculan sekte Bathiniah ini, dalam pandangan Josef van Ess, merupakan momen tersingkirkannya penalaran logis-empiris atas metafisika.<sup>48</sup>

Lewat kitab *fadāih al-Bāṭiniyyah*, al-Ghazālī menyerang geliat irrasionalitas *kalām* dengan menggunakan metode silogisme Aristoteles daripada sistem teologi tradisional yang telah lama menubuh dalam *turāṭ kalām*. Kemudian

<sup>45</sup> Penolakan Abbad ibn Salmān terhadap metode *qiyās* senafas dengan sekte Hambaliah yang memiliki konsep *bilā kaifa*. Perbedaannya terletak pada pandangan Abbad ibn Salman akan ketidakmungkinan metode *qiyās* dalam membincang Tuhan. Dalam arti, esensi ketuhanan sama sekali tidak bisa dipahami dengan hanya disimpulkan dari pelbagai peristiwa yang terjadi di muka bumi. Sedangkan penolakan sekte Hambaliah lebih pada tidak bergunanya *qiyās* dalam membincang Tuhan. Bagi mereka, eksistensi Tuhan sama sekali tidak membutuhkan pembuktian apapun. Selengkapnya lihat, Ibid., 25.

<sup>46</sup> Sejatinnya tidak hanya al-Ghazali yang memiliki visi mengaplikasikan silogisme dalam Islam. Ibn Hazm memiliki visi untuk menjadikan *manthiq* sebagai metode analisis dasar, sebagaimana tercermin dalam kitab *al-Ta’rīfī li-Hudūd al-Mantiq wa al-Madkhal ilaiḥ* Hanya saja cakupan karyanya terbilang masih sederhana. Lain pada itu, posisi Ibn Hazm sendiri berada di wilayah Barat perkembangan Islam, sehingga kurang mendapatkan perhatian lebih. Lihat, al-Jābirī, *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabi*, 437.

<sup>47</sup> Meminjam analisa al-Jābirī, pengertian *al-‘irfān* (gnostik) menemukan makna konseptualnya melalui filsuf-filsuf iluminatif, seperti Suhrawardi; sebagai sebuah istilah teknis yang menunjukkan bentuk pengetahuan intuitif dalam kebudayaan Arab-Islam. Bagi al-Jabiri, kemunculan nalar *‘irfāni* ini menjadi penanda awal geliat irrasionalitas agama (*al-lā ma’qūl al-dīni*) yang memberikan penekanan khusus pada aspek batin (*al-baṭīn*), seraya mengabaikan aspek zahir (*al-Zāhir*). Al-Jabiri mengistilahkan nalar *‘irfāni* ini dengan *al-‘aql al-mustaqīl*, yaitu tersingkirkannya penalaran logis-empiris atas segala sesuatu. Lihat, Ibid, 252.

<sup>48</sup> Van Ess, *The Logical Structure*, 18.

dalam kitab *Qisṭās al-Mustaqām*, dia berusaha meyakinkan bahwa sejatinya silogisme Aristotelian sejalan dengan spirit rasionalitas al-Qur'an. Bahkan tidak hanya dalam teologi Islam, silogisme ini diterapkan juga dalam diskursus *uṣūl fiqh*, sebagaimana terbaca dalam kitab *al-Mustasfā*.<sup>49</sup> Domestifikasi silogisme dalam diskursus Islam oleh al-Ghazālī ini sekaligus menandai 'retakan epistemologi' struktur nalar *kalām*.<sup>50</sup> Ada semacam perubahan paradigmatik dari nalar *bayāni* menjadi *burhāni* (demonstratif).

Walaupun terjadi perubahan paradigma dalam diskursus Islam yang dilakukan al-Ghazālī, namun kenyataannya tidak banyak berpengaruh dalam diskursus *uṣūl fiqh*. Sedangkan dalam diskursus *kalām* masih cenderung diragukan. Terlebih setelah fatwa Ibn Ṣalāh yang menolak penggunaan silogisme Aristoteles, kemudian Ibn Taimiyah yang berusaha mengembalikan metode tradisional. Bahkan Ibn Taimiyah menulis kritik atas filsafat Aristoteles dalam satu karyanya yang berjudul *al-Radd `alā al-Mantiqiyīn*. Pada akhirnya, analisa Josef van Ess mengarah pada satu kesimpulan mendasar, bahwa filsafat Aristoteles tidak pernah benar-benar 'menaklukkan' pengaruh Stoikisme dalam rancang bangun teologi Islam.<sup>51</sup>

## PENUTUP

Berdasarkan penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa sejatinya perkembangan diskursus *kalām* cukup dinamis, namun pada akhirnya rancang bangun teologi Islam tidak pernah terlepas dari kungkungan *qiyās bayāni* yang diasumsikan van Ess berakar dari Stoikisme. Pada akhirnya, perbincangan *kalām* tidak pernah keluar kemelut perdebatan-perdebatan retorik dalam konstruksi tanya-jawab. Sehingga kebenaran yang dicapai *kalām* bukan berasal dari bukti-bukti internal yang nilai kebenarannya niscaya dalam dirinya sendiri (*self-evidence*), namun tergantung pada kekuatan retorika-argumentatif lawan bicara. Teologi semacam ini jelas tidak menyisakan peluang untuk sebuah kebenaran yang ditemukan lewat permenungan filosofis secara mendalam.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaid, Naṣr Hamid. *Falsafah Al-Ta'wīl*. Beirut: Al-Markāz al-Ṭaqafī al-`Arabī, 2007. Cet. Edisi VI.
- Amin, Ahmad. *Ḍuhā al-Islām*. Cairo: Maktabah al-Uṣrah, 2003.

<sup>49</sup> Dalam mukadimah *Al-Mustasfā* sendiri disebutkan bahwa, 'ilmu yang tidak disandarkan pada logika ataupun nalar demonstratif (*burhāni*) masih harus dipertanyakan validitas dan kredibilitasnya.' Pernyataan al-Ghazālī ini menunjukkan keseriusannya dalam memfungsikan logika Aristoteles. Lihat, Abū Ḥamid Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustasfā* (al-Maktabah al-`Aṣriyyah: Beirut.), Cet. I, 2008, Vol. I, 249.

<sup>50</sup> Sejatinya, dampak dari perubahan paradigma *kalām* yang dilakukan al-Ghazālī ini berimplikasi pada ambiguitas makna *qiyās*. Mengingat metode silogisme Aristoteles yang dikembangkan al-Ghazālī sendiri masih menggunakan istilah *qiyās*, maka istilah ini memiliki dua makna, yaitu analogi dan juga silogisme. Beberapa tokoh Islam berusaha membedakan keduanya dengan menggunakan istilah *qiyās al-tamthīl* (analogi) dan *qiyās al-shumūl* (silogisme). Van Ess, *The Logical Structure*, 29-31.

<sup>51</sup> Ibid, 31-32.

- Bagus, Loren. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005. Cet. Edisi IV.
- Bakker, Anton. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Copleston, Frederick. *History of Philosophy*. New York: Doubleday, 1993.
- Ess, Josef van. "The Logical Structure of Islamic Theology," dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies*. Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992.
- Faragh, Abduh. *Ma`âli al-Fikr al-Falsafî fî al-`Uşûr al-Waşatî*. Cairo: Maktabah al-Angelo al-Mishriyah, 1969. Cet. Edisi I.
- Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Terj. Andras dan Ruḥ Hamori. New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- Ghazali (al), Abu Hamid Muhammad. *al-Mustaşfâ*. Beirut: Al-Maktabah al-`Aşriyyah, 2008. Cet. Edisi I.
- Ibn Khaldun, Abd. al-Rahmân. *al-Muqaddamah*. Editor Abd. al-Salâm al-Shaddadî. Al-Dâr al-Baiḍâ, 2005. Cet. Edisi I.
- Ijî (al), Abd al-Rahman ibn Ahmad. *Al-Mawâqif fî `Ilm al-Kalâm*. Beirut: `Alam al-Kutub, tt.
- Jābirī (al), Muḥammad `Abid. *Takwīn al-`Aql al-`Arabī*. Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wahdah al-`Arabiah, 2009. Cet. Edisi X.
- \_\_\_\_\_ *Bunyat al-`Aql al-`Arabī*. Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wahdah al-`Arabiah, 2009. Cet. Edisi IX.
- Jurjānī (al), Muhammad al-Sharif. *Kitāb al-Ta`rifāt*. Editor Gustavus Flugel. Beirut: Maktabah Lubnan, 1985.
- Kātib al-Baghdādī, Qudamah ibn Ja`far. *Kitāb Naqd al-Naṭr*. Editor `Abd al-Ḥamid al-`Abadi. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 1980.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 2013.
- Nasyar, Ali Sami. *Manāhij al-Baḥts*, Cairo: Dār al-Salām, 2008. Cet. Edisi I
- \_\_\_\_\_ *Nasyah al-Fikr fî al-Islāmī*. Cairo: Dār al-Ma`ārif, 1995. Cet. Edisi IV.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Sumaryono, Eugenius. *Dasar-Dasar Logika*, Yogyakarta: Kanisius, 2014. Edisi XVI.
- Taḥawunī (al), Muḥammad `Alī. *Kasyāf Ishtilāḥāt al-Funūn wa al-`Ulūm*. Editor `Alī Dahrouj. Lebanon: Maktabah Lubnan Nashirun, 1996. Cet. Edisi I.