

LOGIKA KEILMUAN KALAM: Tinjauan Filsafat Ilmu

Imam Iqbal
UIN Sunan Kalijaga
iqbal_alimam@yahoo.com

Abstract

Some contemporary scholars consider that the logical science of Kalam was patterned apologetic, and dogmatic. This kind of scientific logic makes the Science of Kalam less responsive to developments and changing times. This paper therefore intended to assist the reader in understanding to the assessment. it can be traced through a review of philosophy of science, especially the distinction context of discovery and the context of justification a science. At Science of Kalam, the context of the invention relates to the formulation of science of Kalam based on *al-Qur'an* and *as-Sunnah* and residues historicity attached to it. This context shows this pattern of subjective knowledge that actually assessed objectively by the Muslim majority. While the context of justification Kalam can be observed in denial and rejection of the belief that different Mutakallimun using dialectic (*al-manhaj al-jadali; jadaliyyah*) and strengthened by evidence demonstrative rational method (*al-manhaj al-bahtsi; bahtsiyyah*). There are two forms of demonstrative methods commonly used by Mutakallimun, namely analogy and syllogism. The linkage of two kinds of basically a form of scientific logic of Kalam with a pattern on top.

Abstrak

Beberapa sarjana kontemporer menilai bahwa logika keilmuan Kalam itu bercorak apologetik, dan dogmatik. Logika keilmuan semacam ini menjadikan Ilmu Kalam kurang responsif terhadap perkembangan dan perubahan zaman. Tulisan ini bermaksud membantu pembaca dalam memahami penilaian tersebut. Logika keilmuan dapat ditelusuri melalui tinjauan filsafat ilmu, terutama dari distingsi konteks penemuan (the context of discovery) dan konteks justifikasi (the context of justification) sebuah ilmu. Pada Ilmu Kalam, konteks penemuan ilmu ini berkenaan dengan perumusan kalâm berdasarkan *al-Quran* dan *as-Sunnah* serta residu-residu historisitas yang melekat padanya. Konteks ini menunjukkan corak subyektif ilmu ini yang justru dinilai obyektif oleh mayoritas Muslim. Sementara konteks justifikasi kalâm dapat dicermati dalam penyangkalan dan penolakan mutakallimûn terhadap kepercayaan yang berbeda dengan menggunakan metode dialektika (*al-manhaj al-jadali; jadaliyyah*) dan diperkuat dengan pembuktian rasional yang menggunakan metode demonstratif (*al-manhaj al-bahtsi; bahtsiyyah*). Ada dua bentuk metode demonstratif yang biasa digunakan oleh mutakallimûn, yaitu *qiyâs* (analogi) dan silogisme. Keterkaitan dua macam konteks itulah yang pada dasarnya membentuk logika keilmuan Kalam dengan corak di atas.

Kata-kata Kunci: Logika Keilmuan Kalam, Konteks Penemuan (*The Context of Discovery*), Konteks Justifikasi (*The Context of Justification*)

Pendahuluan

Beberapa sarjana Muslim kontemporer seperti Muhammad Arkoun, Hassan Hanafi, Farid Esack, Muhammad 'Abid al-Jabiri, dan Amin Abdullah menilai bahwa logika keilmuan *kalâm* dan ilmu-ilmu keislaman pada umumnya bersifat tekstual, skriptural, deduktif, repetitif, apologetik, dogmatik, ofensif, dan justifikatif.¹ Menurut mereka, karakter

semacam itu perlu dikritisi untuk masa sekarang ini. Sejak Abad Pertengahan yang dianggap sebagai puncak perkembangan keilmuan Islam hingga saat ini, sedikit sekali kemajuan yang telah dicapai dalam wacana dan diskursus keilmuan Islam, khususnya di bidang *kalâm*. Padahal aspek pengetahuan manusia dan problematika kemanusiaan dan peradaban berkembang menjadi semakin pesat dan kompleks. Di hadapan perubahan zaman dan pesatnya perkembangan persoalan kemanusiaan dan perdaban itu, ilmu-ilmu keislaman, terutama Ilmu Kalam terkesan gagap, kurang adaptif, kurang responsif, dan kurang mampu memberikan solusi yang cepat dan tepat.

Bagi mereka yang punya bekal di bidang logika dan filsafat ilmu dan memiliki pengetahuan tentang keilmuan Islam tradisional (*'Ulûm ad-Dîn*) dan lebih

¹ Muhammad Arkoun, *al-Islâm: al-Akhlâq wa as-Siyâsah*, terj. Hasan Saleh (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaum, 1990), 172-173. Juga: Hassan Hanafi, *Min al-'Aqidah ilâ ats-Tsaurah: Al-Muqaddimât an-Nazhariyyah*, Jilid I (Beirut: Dâr at-Tanwîr li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr, 1988), 95-98. Juga: Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (England: One World, 1997), 8, 39. Juga: Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi:*

bagus lagi jika mengerti juga tentang arah perkembangan keilmuan Islam mutakhir (*ad-Dirāsah al-Islāmiyyah*; *Islamic Studies*) tentu tidak sulit mencerna penilaian dari beberapa sarjana di atas. Kritik terhadap rancang bangun keilmuan Islam tradisional, terutama Ilmu Kalam tidak hanya disuarakan oleh para sarjana Muslim kontemporer saja. Beberapa tokoh penting yang hidup pada awal Abad Pertengahan hingga awal abad modern telah menyuarakan karakter dogmatik dan justifikatif pada *kalām* yang justru menghambat perkembangan ilmu ini dan menjadikannya menjauh dari substansi dan esensi ajaran ketuhanan dalam Islam.²

Akan tetapi bagi mereka yang kurang memiliki bekal pengetahuan tentang logika dan filsafat ilmu serta kurang mengikuti perkembangan keilmuan Islam mutakhir, penilaian di atas akan terasa sulit dipahami. Tidak jarang yang muncul justru sikap reaktif dan defensif terhadapnya, karena hal itu menyangkut pengetahuan dan keimanan mereka. Kenyataan itu bisa dimaklumi karena mayoritas umat Islam memang tidak terbiasa mencermati secara kritis pengetahuan keislaman yang mereka pelajari, apalagi untuk bersikap kritis-reflektif terhadap rumusan-rumusan akidah, kepercayaan, *credo* yang selama ini mereka terima dan yakini begitu saja.

Pada tulisan ini penulis akan mencoba melakukan napak tilas terhadap penilaian dari para sarjana di atas, khususnya yang berkenaan dengan Ilmu Kalam. Untuk kepentingan itu, penulis akan menggunakan kerangka teori dari filsafat ilmu kontemporer, terutama distingsi teoritis konteks penemuan (*the context of discovery*) dan konteks justifikasi (*the context of justification*). Sebagaimana akan penulis jelaskan nanti, filsafat ilmu kontemporer membedakan dua konteks tersebut dan menegaskan

Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi ats-Tsaqāfah al-'Arabiyyah (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1990), 16-18, 102-104. Juga: Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 215-216.

² Amin Abdullah mencatat kritik-kritik yang disuarakan oleh beberapa tokoh penting, seperti al-Ghazali, Ibn Taimiyyah, Muhammad Abduh, dan Muhammad Iqbal. Ia menyebutnya sebagai anomali-anomali dalam rancang bangun epistemologi Ilmu Kalam. Lebih lanjut lihat: M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 84-88.

bahwa prosedur yang dipakai untuk merumuskan suatu teori dalam ilmu pengetahuan (*the context of discovery*) tidak sama dengan prosedur yang ditempuh untuk membenarkan atau menetapkan keabsahannya (*the context of justification*). Lalu penelusuran terhadap dua konteks tersebut akan mengantarkan kita pada apa yang disebut sebagai logika keilmuan. Jika kerangka teori itu digunakan pada Ilmu Kalam, penulis berharap tulisan ini akan menyingkapkan kepada sidang pembaca karakter dari logika keilmuan *kalām* yang dimaksud, sehingga penilaian dari para sarjana tersebut bisa dicerna dan direnungkan secara lebih baik.

Tinjauan Umum tentang Ilmu Kalām

Ilmu Kalam merupakan salah satu cabang keilmuan Islam tradisional yang membahas segi ketuhanan dan berbagai derivasinya.³ Ilmu ini sering juga disebut Teologi Islam, meskipun sebagian ahli menilai penyebutan semacam itu tidak sepenuhnya tepat. Dari segi kebahasaan, kata *kalām* berarti perkataan, pembicaraan, atau kata-kata.⁴ Kata *takallama fi* berarti membicarakan atau mendiskusikan suatu masalah atau topik. Menurut M. Abdel Haleem, penggunaan kata *kalām* untuk nama ilmu ini bermula dari sebuah riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi pernah menjumpai sekelompok kaum Muslim yang berbicara atau berdiskusi tentang takdir (*yatakallamūna fi al-qadar*). Dalam beberapa hadits lain kata “*yatakallamūna fi*” (membicarakan atau mendiskusikan) ini juga digunakan untuk menunjuk kegiatan sekelompok orang yang mendiskusikan atau membahas persoalan-persoalan serupa. Dari sini, kata *kalām* menjadi lazim digunakan untuk menunjuk aktivitas diskusi, perbincangan, atau pembicaraan tentang masalah-masalah ketuhanan di kalangan umat Islam.⁵

³ Menurut Nurcholish Madjid, ada empat disiplin keilmuan Islam tradisional, yaitu: ilmu kalam, fiqh, tasawuf, dan filsafat. Lihat: Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), 201, 248.

⁴ Ahmad Warsun Munawir, *Al-Munawwir*; *Kamus Arab-Indonesia* (Yogyakarta: PP. Al-Munawwir, 1984), 1227.

⁵ M. Abdel Haleem, “Early Kalam” dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy, Part I* (London & New York: Routledge, 1996), 71.

Hassan Hanafi memiliki catatan yang lebih lengkap tentang rujukan kata *kalâm* yang menjadi nama ilmu ini. Menurutinya, kata *kalâm* bisa merujuk pada firman Tuhan (*kalâmullah*) yang menjadi tema utama dalam pembahasan ilmu ini. *Kalâm* juga bisa berarti metodologi berpikir, berdialog, atau cara pengungkapan yang digunakan untuk berbicara dalam membela kebenaran agama dan menghadapi lawan. Selain itu, *kalâm* juga berarti kekuatan argumentasi, sebagaimana sebuah ungkapan bahwa “kekuatan para *mutakallimûn* itu terletak pada *kalâm* (pembicaraan) mereka. Ilmu ini juga dinamakan Kalam karena menjadi ilmu pertama yang mengharuskan mempelajarinya dengan *kalâm* (dialog; pembicaraan).⁶

Terlepas dari persoalan penggunaan kata *kalâm* untuk menamakan ilmu ini, dapat dipastikan bahwa sebelum ilmu ini tersusun dalam bentuk disiplin keilmuan sebagaimana dikenal saat ini, telah terdapat perbincangan dan diskusi tentang masalah-masalah ketuhanan di kalangan tertentu umat Islam. Perbincangan semacam itu disebut *kalâm*, dan orang-orang yang terlibat di dalamnya disebut *mutakallimûn*. Lalu ketika permasalahan-permasalahan itu disusun dalam sebuah ilmu tersendiri, maka ilmu tersebut diberi nama yang sama dengan sebutan yang telah digunakan untuk menyebut perbincangan terdahulu itu.⁷

Selain nama “Ilmu *Kalâm*”, ilmu ini tercatat memiliki beberapa nama lain yang juga populer di kalangan umat Islam, yaitu: *‘Ilm al-Fiqh al-Akbar*, *Ushûl ad-Dîn*, *‘Ilm al-‘Aqâid*, *‘Ilm an-Nazhar wa al-Istidlâl*, *‘Ilm at-Tauhîd wa ash-Shifât*, dan *‘Ilm at-Tauhîd*. Penulis akan memberikan tinjauan sepintas lalu tentang masing-masing nama tersebut.

Nama *‘Ilm al-Fiqh al-Akbar* (Fiqh yang Paling Besar) digunakan oleh Abu Hanifah (w. 150 H/767 M). Nama ini mengisyaratkan keterkaitan *fiqh* dengan *kalâm* dan menunjukkan superioritas masalah-masalah yang berkenaan dengan prinsip-prinsip keimanan atas aspek-aspek praktis syariah. *Al-Fiqh al-Akbar* menjadi semacam landasan dan kerangka teoritis bagi persoalan-persoalan praktis yang dibahas di dalam *fiqh*. Nama *Ushûl ad-Dîn* (Pokok-pokok

Agama) digunakan oleh Asy’ari (w. 324 H/ 935 M) dalam karyanya *al-Ibânah ‘an Ushûl ad-Diyânah* dan oleh al-Baghdadi (w. 429 H/ 1037 M) dalam *Ushûl ad-Dîn*. Nama ini didasarkan atas pembagian pengetahuan keagamaan menjadi *ushûl* (pokok) dan *furû’* (cabang).⁸

Adapun nama *‘Ilm al-‘Aqâid* digunakan oleh ath-Thahawi (w. 331 H/ 942 M), al-Ghazali (w. 505 H/ 1111 M), ath-Thusi (w. 671 H/ 1272 M), dan al-Iji (w. 756 H/1355 M) karena ilmu ini berkenaan dengan akidah dan simpul-simpul kepercayaan dalam Islam. Nama *‘Ilm an-Nazhar wa al-Istidlâl* digunakan oleh al-Baghdadi (w. 429 H/ 1037 M) dan ‘Abd al-Jabbar (w. 415 H/1024 M). Nama *‘Ilm at-Tauhîd wa ash-Shifât* digunakan oleh Taftazani dalam *Syarh al-‘Aqâid an-Nasafiyyah* untuk menunjukkan keistimewaan persoalan keesaan dan sifat-sifat Tuhan dalam ilmu ini. Sedangkan nama *‘Ilm at-Tauhîd* digunakan oleh Muhammad ‘Abduh (w. 1323 H/ 1905 M) dalam karyanya *Risâlah at-Tauhîd* untuk memperlihatkan inti keesaan Tuhan sebagai bagian yang terpenting dari keimanan seorang Muslim.⁹

Ketika *kalâm* tersusun menjadi sebuah disiplin keilmuan tersendiri, berbagai definisi pun diajukan untuk menjelaskan struktur dan rancang bangun keilmuan ini. Abu Hanifah misalnya menyebutkan bahwa ilmu ini (*al-Fiqh al-Akbar*; Ilmu Kalam) adalah ilmu yang pokok bahasannya adalah soal jantung ajaran Islam, yakni tentang kepercayaan dan keyakinan. Abu Nashr al-Farabi (257-339 H/870-950 M) juga menegaskan aspek kepercayaan tersebut, seraya menambahkan manfaat ilmu ini dalam menyangkal atau menolak segala bentuk kepercayaan, keyakinan, dan pandangan yang bertentangan dengannya. Al-Baidhawi (w. 680 H/1281 M) dan al-Iji menekankan arti penting aspek argumentasi, dalil, dan bukti yang meyakinkan yang tersedia dalam ilmu ini bagi persoalan kepercayaan. Pengertian yang lebih utuh diberikan oleh Ibn Khaldun (w. 807 H/1404 M) yang mendefinisikan ilmu ini sebagai ilmu yang melibatkan argumentasi dengan bukti-bukti rasional untuk mempertahankan akidah keimanan dan menolak para ahli bid’ah yang menyimpang dari kepercayaan kaum Muslim generasi awal dan ortodoksi Muslim.¹⁰

⁶ Hassan Hanafi, *Min al-‘Aqîdah ilâ ats-Tsaurah*, 53-59.

⁷ Mushthafa ‘Abd ar-Raziq, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Libnânî, 1966), 265.

⁸ M. Abdel Haleem, “Early Kalam”, 74.

⁹ M. Abdel Haleem, “Early Kalam”, 74-75.

¹⁰ M. Abdel Haleem, “Early Kalam”, 75-76.

Dari uraian di atas penulis akan menggaris-bawahi empat hal berikut. *Pertama*, Ilmu Kalam adalah ilmu yang membahas tentang persoalan ketuhanan dalam Islam, terutama yang berkenaan dengan masalah kepercayaan (akidah). Sebagaimana diketahui, persoalan akidah merupakan jantung ajaran Islam. Oleh karena itu dapat dipastikan betapa pentingnya peran ilmu ini dalam memberikan pengetahuan dan pemahaman tentang pondasi dan dasar-dasar keislaman yang berupa akidah dan keimanan kepada seorang Muslim, serta bagaimana mengimplementasikan keimanan tersebut dalam kehidupan sehari-hari. *Kedua*, ilmu ini dibangun dan didasarkan atas dalil-dalil yang meyakinkan (*nash*; *naqli*). Dengan kata lain, ilmu ini bersumber dari al-Quran dan as-Sunnah dan dimulai dari pemahaman terhadap prinsip-prinsip akidah yang terkandung di dalam kedua sumber itu. *Ketiga*, tujuan ilmu ini adalah untuk meneguhkan akidah dan menyangkal atau menolak kepercayaan dan keyakinan yang bertentangan dengannya. *Keempat*, tujuan tersebut dicapai dengan menggunakan argumentasi, bukti-bukti rasional, cara, dan metode lainnya yang bisa mewujudkan maksud tersebut.

Teori tentang Konteks Penemuan (*The Context of Discovery*) dan Konteks Justifikasi (*The Context of Justification*) dalam Filsafat Ilmu

Penegasan penulis terhadap empat hal di atas bisa diungkapkan kembali dengan menggunakan bahasa filsafat ilmu kontemporer. Dari perspektif filsafat ilmu, kajian terhadap sebuah ilmu bisa dilakukan dalam dua konteks yang berbeda, yakni dalam konteks penemuan (*the context of discovery*) dan dalam konteks justifikasi, pengujian atau pembenaran (*the context of justification*). John Herschel (1792-1871), tokoh yang merumuskan distingsi ini berpendapat bahwa prosedur yang digunakan untuk merumuskan suatu teori dalam ilmu pengetahuan tidak sama dengan prosedur yang ditempuh untuk membenarkan atau menetapkan keabsahannya.¹¹

Dalam kajian filsafat ilmu kontemporer, distingsi antara konteks penemuan dengan konteks justifikasi ini merupakan simpul utama dan persimpangan jalan yang membedakan antara filsafat yang berorientasi pada positivisme dan yang berorientasi

pada historisisme. Paling tidak, distingsi antara dua konteks tersebut telah menjadi persoalan yang krusial berkenaan dengan diskusi dan pembahasan tentang hubungan sejarah ilmu (*history of science*) dengan filsafat ilmu (*philosophy of science*) sejak dekade 1960-an dan 1970-an.

Positivisme dengan berbagai variannya seperti positivisme logis (*logical positivism*), empirisme logis (*logical empiricism*), dan lainnya menilai bahwa distingsi tersebut akan menyiapkan dasar yang kuat bagi filsafat ilmu dan akan menjamin otonomi dan independensinya. Bisa dikatakan bahwa distingsi ini lahir dari pemikiran dan dikembangkan lebih lanjut oleh para pendukung positivisme. Bagi mereka, konteks justifikasi (*the context of justification*) sebuah ilmu adalah lebih penting daripada konteks penemuan (*the context of discovery*)-nya. Para pendukung positivisme di wilayah ini tidak peduli dengan detail penemuan dan perkembangan sebuah ilmu pengetahuan tertentu. Hal yang mereka anggap penting hanyalah pengujian terhadap susunan logis pernyataan-pernyataan ilmiah yang digunakan dalam ilmu yang bersangkutan.¹²

Sementara bagi pendukung historisisme, pemisahan filsafat ilmu dari disiplin-disiplin keilmuan empiris seperti sejarah, psikologi, dan sosiologi pengetahuan merupakan tindakan yang sangat berbahaya. Mereka menentang distingsi semacam itu dan menekankan bahwa kajian kolaboratif antara berbagai bidang keilmuan untuk mengungkap logika ilmu (*the logic of science*) adalah lebih berguna dan bermanfaat ketimbang kajian yang distingtif dan isolatif di atas. Mereka juga menambahkan bahwa distingsi tersebut sangat kental dengan aroma positivistik, yang menghendaki agar metode yang berlaku di wilayah ilmu-ilmu alam (*natural sciences*) diterapkan pada wilayah ilmu-ilmu sosial (*social sciences*) dan humaniora (*humanities*).¹³

Penulis tidak akan menguraikan lebih rinci perdebatan yang terjadi antara pendukung positivisme dan historisisme dalam tulisan ini, karena tentu saja penjelasan tentang perdebatan itu membutuhkan

¹² C. Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: Gramedia, 1991), 156.

¹³ Paul Hoyningen-Huene, "Context of Discovery and Context of Justification", dalam *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 18, No. 4, Great Britain: Pergamon Journals Ltd., 1987, 501.

¹¹ John Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science* (New York: Oxford University Press, 2001), 104.

uraian yang lebih panjang, ruang yang lebih luas, dan detail persoalan yang lebih terperinci. Pada tulisan ini, penulis memandang bahwa perbedaan antara konteks penemuan dan konteks justifikasi itu bisa dijadikan sebagai kerangka teoritik untuk memotret ulang dan mengungkap logika keilmuan *kalâm* dengan bertolak dari empat poin yang telah penulis garis-bawahi di atas.

Konteks Penemuan dan Perumusan Ilmu *Kalâm*

Konteks penemuan Ilmu Kalam berkenaan dengan dua aspek, yaitu: *pertama*, aspek penyusunan rumusan-rumusan akidah keislaman yang digali, disarikan, dan didasarkan pada kajian yang mendalam terhadap prinsip-prinsip dan norma-norma yang terdapat dalam al-Quran dan as-Sunnah. Poin pertama dan kedua yang penulis garis-bawahi di atas menunjukkan aspek ini, yakni bahwa Ilmu Kalam merupakan ilmu yang membahas persoalan akidah keislaman yang didasarkan pada dalil-dalil yang meyakinkan (*wahyu; nash; naqli*). *Kedua*, penyusunan rumusan-rumusan akidah keislaman tersebut tidak bisa dilepaskan dari kondisi dan situasi historis, sosial, budaya, dan politik yang mengitari, mempengaruhi, dan ikut mewarnainya. Fazlur Rahman menyebutkan bahwa kondisi sosial, budaya, dan terutama kondisi politik telah ikut mewarnai bentuk paradigma keilmuan Kalam yang kita kenal pada masa sekarang ini.¹⁴

Perumusan *Kalâm* Berdasarkan Pada al-Quran dan as-Sunnah

Ada dua sumber yang menjadi sandaran pembahasan dalam Ilmu Kalam, yaitu sumber yang bersifat tekstual-*naqliyyah* (al-Quran dan as-Sunnah) dan sumber yang bersifat argumentasi logis-*aqliyyah* (rasio). Berkenaan dengan sumber yang pertama, Abdullah Saeed misalnya mengatakan bahwa persoalan pokok yang dibahas dalam al-Quran adalah tentang hubungan antara Allah Yang Maha Esa dengan umat manusia. Adapun persoalan-persoalan lainnya muncul dalam kisaran persoalan pokok itu.¹⁵ Senada dengan Saeed, Fazlur Rahman menjadikan pembahasan tentang Tuhan yang tergambar dalam

konsep monotheisme sebagai landasan bagi uraiannya tentang tema-tema pokok al-Quran.¹⁶ Dua pandangan tersebut menunjukkan betapa sentralnya kedudukan pembahasan tentang Tuhan di dalam al-Quran. Saeed dan Rahman sama-sama menyebutkan bahwa pembahasan tentang Allah Yang Maha Esa –dan hubungannya dengan manusia– merupakan persoalan sentral yang dibicarakan di dalam al-Quran.

Pencapaian pada pokok persoalan ketuhanan itu bisa juga ditempuh lewat cara rasional. Ibn Khaldun misalnya mengawali uraiannya tentang kemunculan Ilmu Kalam dari penjelasan tentang hukum kausalitas, yakni bahwa segala yang tercipta di dunia benda-benda wujud, baik yang berupa esensi maupun tindakan manusia atau binatang, haruslah memiliki sebab-sebab yang mendahuluinya. Setiap sebab akan menjadi akibat bagi sebab yang mendahuluinya lagi dalam suatu orde yang mendaki, hingga berakhir pada Penyebab dari sebab-sebab (Penyebab Pertama). Pada titik inilah keberadaan Tuhan bisa dideteksi secara rasional, yakni bahwa Allah-lah yang menjadi penyebab pertama dari segala sesuatu, yang membawanya ke dalam eksistensi, dan yang menciptakannya.¹⁷

Pada awal kemunculannya, persoalan-persoalan yang menjadi pokok bahasan dalam *kalâm* sepenuhnya berakar dari al-Quran dan as-Sunnah. Dua sumber ini menyinggung semua persoalan yang dibicarakan dalam *kalâm* pada periode paling awal hingga kemudian ilmu itu dikembangkan sepenuhnya. Beberapa persoalan pokok yang dibicarakan pada periode awal adalah tentang Kemaha-Esaan Allah, Dzat dan sifat-Nya, tentang kenabian, wahyu, kebangkitan dan kehidupan di akhirat.¹⁸ Masing-masing persoalan ini dapat ditemukan rujukan referensialnya dari al-Quran dan as-Sunnah. Oleh karena itu Abdel Haleem berpendapat bahwa al-Quran dan as-Sunnah merupakan sumber utama pembahasan persoalan-persoalan dalam Ilmu Kalam. Untuk menguatkan pendapatnya itu, ia mengutip pandangan dari al-Qusyairi dan ar-Razi:¹⁹

¹⁶ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Quran*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1983), ix-x.

¹⁷ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, ed. Khalil Shahadah (Beirut: Dâr al-Fikr, 2001), 580-581.

¹⁸ Abdullah Saeed, *Islamic Thought*, 60.

¹⁹ M. Abdel Haleem, "Early Kalam", 76-77.

¹⁴ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Pakistan: Islamic Research Institute, 1964), 88.

¹⁵ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (New York: Routledge, 2006), 21.

Maka dari itu al-Qusyairi (w. 465 H/1072 M) menyatakan: "Sungguh mengherankan orang yang berkata bahwa tidak ada Ilmu Kalam dalam al-Quran padahal ayat-ayat yang berhubungan dengan *al-ahkâm asy-syar'iyah* (hukum-hukum syariat) adalah terbatas, sementara ayat-ayat yang menaruh perhatian pada prinsip-prinsip iman jauh lebih banyak. Demikian pula, ar-Razi (w. 606 H/1209 M) seorang komentator al-Quran terkemuka dan *mutakallim* menyatakan bahwa dalam al-Quran bertebaran pembicaraan tentang tauhid, kenabian (*nubuwwah*), dan hari akhir ... Ayat-ayat al-Quran yang berhubungan dengan *al-ahkâm asy-syar'iyah* kurang dari enam ratus, sedangkan selebihnya menjelaskan masalah keesaan Tuhan, kenabian dan penolakan terhadap para penyembah berhala dan berbagai tipe syirik (penyekutuan Tuhan) ... jika Anda meneliti Ilmu Kalam, Anda tidak akan menemukan apa-apa di dalamnya kecuali pembahasan tentang persoalan-persoalan tersebut dan penolakan terhadap kesangsihan dan bantahan.

Menurut Abdel Haleem, ada empat faktor yang menjadikan pembahasan tentang persoalan-persoalan *kalâm* mesti ditempatkan dalam konteks pengaruh al-Quran terhadapnya. *Pertama*, sebagaimana telah penulis sebutkan di atas bahwa al-Quran membicarakan semua persoalan pokok yang dibahas dalam Ilmu Kalam. *Kedua*, al-Quran juga membicarakan perihal kepercayaan dari agama-agama lain, seperti Paganisme, Yudaisme, dan Kristen. *Ketiga*, al-Quran menyerukan kepada umat Muslim agar melakukan perenungan dan pemikiran (*nazhar wa tafkîr*) terhadap persoalan-persoalan tersebut. *Keempat*, di dalam al-Quran terdapat ayat-ayat yang jelas dan lugas (*muhkamât*) yang merupakan esensi dari Kitab Suci, serta ayat-ayat yang ambigu (*mutasyâbihât*) yang membutuhkan perenungan dan penafsiran lebih lanjut. Dalam konteks *kalâm*, keberadaan ayat-ayat yang ambigu inilah yang menjadi salah satu penyebab utama munculnya berbagai aliran dan kelompok *kalâm*.²⁰

Ketika *mutakallimûn* menggali prinsip-prinsip ketuhanan dari al-Quran dan as-Sunnah dan kemudian merumuskannya dalam bentuk ajaran akidah keislaman sebagaimana yang kita kenal sebagai materi-materi Ilmu Kalam saat ini, mereka melakukannya secara langsung atau secara tidak langsung. Secara langsung artinya mereka memahami al-Quran dan as-Sunnah sebagai sebuah pengetahuan "siap pakai", sehingga bisa langsung dilaksanakan tanpa perlu pikir panjang. Sedangkan secara tidak langsung artinya mereka memahami al-Quran dan as-Sunnah sebagai pengetahuan mentah yang membutuhkan penafsiran dan penalaran terlebih dahulu

sebelum siap dimanifestasikan dalam kehidupan. Segala bentuk kontroversi, silang pendapat, ataupun perbedaan pandangan dalam *kalâm* lebih disebabkan oleh faktor perbedaan cara mendekati, memperlakukan, dan menentukan dalil yang dijadikan sebagai landasan serta memahami makna yang terkandung di dalamnya.

Pada kenyataannya, Ilmu Kalam sangat dekat hubungannya dengan al-Quran dan as-Sunnah. Saking dekatnya hubungan itu, tidak sedikit orang yang gagal memahami bahwa sebenarnya Ilmu Kalam hanyalah rumusan sistematis para *mutakallimûn* terdahulu tentang prinsip-prinsip ketuhanan dalam Islam yang digali dari al-Quran dan as-Sunnah. Tidak sedikit orang yang gagal menempatkan mana yang mestinya berada di wilayah mutlak (*qath'î*; normatif; tidak berubah), yakni al-Quran dan as-Sunnah, dan mana yang mestinya ditempatkan di wilayah yang relatif (*zhannî*; historis; bisa berubah), yakni Ilmu Kalam sebagai rumusan keilmuan dari *mutakallimûn*. Seringkali ditemukan pandangan yang mengidentikkan pemikiran ketuhanan yang disajikan dalam Ilmu Kalam tersebut dengan Tuhan itu sendiri. Akibatnya, para pendukung keilmuan ini cenderung bersikap dogmatik, defensif, dan polemis ketika berhadapan dengan kelompok keilmuan lain, dan lebih-lebih ketika berhadapan dengan kelompok kepercayaan yang berbeda dengannya.²¹

Residu-Residu Historisitas dalam Perumusan *Kalâm*

Pada aspek yang kedua, Ilmu Kalam – sungguhpun digali dan didasarkan pada wahyu–tetaplah merupakan hasil pergumulan pemikiran dan rumusan sistematis dari umat Islam mengenai persoalan-persoalan ketuhanan yang terjadi pada waktu dan penggal sejarah tertentu. Dengan kata lain, rumusan, prinsip, ajaran, dan bahkan doktrin yang terangkum dalam keilmuan *kalâm* itu tidak lain dan tidak bukan adalah hasil kreasi manusia semata, yang tidak kebal terhadap pengaruh kondisi historis, sosial, budaya, dan politik yang mengitarinya. Montgomery Watt menyebutkan bahwa kemunculan Ilmu Kalam sangat kental dengan kepentingan-kepentingan politik dari golongan atau kelompok tertentu.²² Pendapat ini juga diikuti oleh banyak ahli,

²¹ Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 331.

²² W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburg: Edinburg University Press, 1962), 2.

²⁰ M. Abdel Haleem, "Early Kalam", 79.

seperti Abdullah Saeed,²³ Harun Nasution,²⁴ Nurcholish Madjid,²⁵ Amin Abdullah,²⁶ dan lainnya. Hassan Hanafi bahkan secara tegas menyebutkan bahwa materi *kalām* adalah sejarah golongan-golongan, sejarah komunitas pertama, penjelasan akidah Ahl as-Sunnah, dan kritik terhadap golongan-golongan yang tidak sepaham dengannya.²⁷

Filsafat ilmu kontemporer mengajarkan kepada para peneliti yang melakukan pengamatan terhadap suatu rancang bangun keilmuan tertentu untuk tidak menutup mata dari pengaruh faktor-faktor historis, sosiologis, dan politis tersebut terhadap proses penyusunan dan perkembangan ilmu. Jika dilihat dari sudut pandang faktor-faktor tersebut dalam konteks kemunculan dan perkembangan Ilmu Kalam, maka siapapun akan sangat sulit untuk menghindari dari kesimpulan bahwa materi-materi yang dibicarakan dalam *kalām* terkait erat dengan kepentingan dan kekuasaan politik dari golongan atau kelompok tertentu sejak masa kemunculannya yang paling awal. Di bawah dominasi kepentingan dan kekuasaan itu, seringkali esensi dan substansi dari ajaran ketuhanan dalam Islam yang sesungguhnya lebih mementingkan aspek iman-dalam-tindakan ketimbang teoritisasi spekulatif tentang Tuhan kurang mendapat porsi pembahasan yang memadai dalam Ilmu Kalam.²⁸ Pemikiran *kalām* digiring sedemikian rupa untuk membela dan menguatkan pandangan ketuhanan dari kelompok tertentu dan menolak pandangan yang berbeda dengannya.

Pada kenyataannya, pemikiran *kalām* yang sarat dengan kepentingan politik dan golongan itulah yang kemudian ditransmisikan dan diajarkan di kalangan generasi Muslim secara turun-temurun dari generasi ke generasi di lembaga-lembaga pendidikan Islam di berbagai belahan dunia, mulai dari pendidikan tingkat dasar hingga perguruan tinggi. Akibatnya, pandangan ketuhanan umat Islam menjadi sempit

dan terkotak-kotak dalam doktrin kelompok-kelompok keislaman yang saling berseteru dan bermusuhan, seperti perseteruan yang tak kunjung selesai antara kelompok Asy'ariyyah dengan Mu'tazilah, Qadariyyah dengan Jabariyyah, *Sunni* dengan Syiah, dan lainnya. Jika masing-masing kelompok itu memiliki pandangan dan definisi keilmuan tersendiri tentang problematika ketuhanan, seperti persoalan mukmin-kafir, pahala-dosa, sorga-neraka, dan seterusnya, maka dapat dibayangkan betapa kualitas keimanan dan kepercayaan umat Islam telah tereduksi menjadi keimanan kepada ajaran kelompok tertentu dan permusuhan terhadap yang lainnya. Terlebih lagi jika masing-masing kelompok mengklaim bahwa pandangan ketuhanan dari kelompoknya sajalah yang paling benar (*truth claim*), sementara pandangan kelompok yang lainnya adalah menyimpang dan salah.²⁹

Tugas para sarjana Muslim kontemporer yang telah dibekali dengan cara pandang kritis dari filsafat ilmu adalah menunjukkan dengan sejelas-jelasnya residu-residu historisitas yang mengendap dalam rumusan-rumusan akidah Ilmu Kalam itu, sehingga cara pandang ketuhanan umat Islam yang cenderung formalistik, legalistik, eksoterik, dan tekstual beralih ke cara pandang ketuhanan yang esensial, substansial, esoterik, dan kontekstual. Di samping itu, para sarjana Muslim kontemporer harus mampu menunjukkan plus-minus rumusan-rumusan akidah dalam Ilmu Kalam terdahulu itu, terutama dalam kaitannya dengan tantangan zaman dan persoalan kemanusiaan dan peradaban yang dihadapi pada masa sekarang ini.

Ajaran-ajaran ketuhanan yang termuat dalam Ilmu Kalam klasik tetap penting untuk dipelajari. Akan tetapi yang lebih penting lagi adalah bagaimana melakukan pemaknaan ulang, pengembangan, kontekstualisasi, dan pembaruan terhadap konsep-konsep yang ada tanpa meninggalkan prinsip-prinsip normatif yang terkandung di dalam al-Quran dan as-Sunnah. Upaya ini bertujuan agar konsep-konsep ketuhanan dan rumusan-rumusan akidah keislaman dalam Ilmu Kalam tersebut lebih responsif terhadap perkembangan zaman yang membawa persoalan-persoalan baru di ranah sosial-kemanusiaan. Dengan langkah-langkah itu diharapkan konsep, ajaran, prinsip, dan doktrin ketuhanan dalam Ilmu Kalam

²³ Abdullah Saeed, *Islamic Thought*, 60-62.

²⁴ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1972), 1-10.

²⁵ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, 202-203.

²⁶ Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 121-122.

²⁷ Hassan Hanafi, *Min al-'Aqidah ilâ ats-Tsaurah*, 138-139.

²⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1984), 116.

²⁹ Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 305.

itu akan lebih membumi, lebih hidup, dan lebih bermanfaat secara praktis bagi kemanusiaan dan peradaban.

Konteks Justifikasi Ilmu *Kalâm*

Konteks justifikasi Ilmu Kalam berkenaan dengan metode yang digunakan oleh para *mutakallimûn* untuk menguji dan membenarkan pengetahuan mereka tentang prinsip, doktrin, dan ajaran ketuhanan yang mereka bangun. Poin ketiga dan keempat dari penegasan penulis di atas mewakili konteks justifikasi ini. Dalam hal ini, premis-premis akidah yang digali oleh *mutakallimûn* dari al-Quran dan hadits dan dirumuskan dalam teori-teori *kalâm* itu diuji kebenarannya dengan menggunakan argumentasi, bukti-bukti rasional, serta cara dan metode lainnya, terutama ketika berhadapan dengan keyakinan dan kepercayaan yang bertentangan dengannya.

Ada dua wilayah yang perlu dicermati dalam konteks ini. *Pertama*, wilayah penyangkalan *mutakallimûn* terhadap kelompok yang memiliki keyakinan dan kepercayaan yang berbeda dengan mereka. Metode yang digunakan pada wilayah ini adalah metode dialektika (*al-jadal*). *Kedua*, wilayah pembuktian rasional terhadap rumusan-rumusan akidah yang diyakini *mutakallimûn* dengan menggunakan metode demonstratif (*bahtsiyyah*). Perlu digaris-bawahi bahwa meskipun pada masing-masing wilayah itu *mutakallimûn* menggunakan metode yang berbeda untuk melakukan justifikasi dan pembenaran terhadap ajaran mereka, namun pada dasarnya kedua metode tersebut saling terkait satu sama lain.

Justifikasi Melalui Penyangkalan dan Metode Dialektika

Berkenaan dengan wilayah yang pertama, para *mutakallimûn* berusaha mempertahankan akidah dan keimanan mereka di hadapan kelompok yang memiliki kepercayaan dan keyakinan yang berbeda dengan mereka. Al-Ghazali menulis bahwa pada intinya *kalâm* merupakan ilmu untuk memelihara keimanan ortodoksi dan menjaganya dari penyimpangan dan bid'ah.³⁰ Sementara menurut Ibn Khaldun, Ilmu Kalam meliputi dua hal, yaitu: *pertama*, penggunaan

³⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Munqidz min adh-Dhalâl*, ed. Jamil Shaliba dan Kamil 'Iyad (Beirut: Dar al-Andalus, 1981), 27.

argumen-argumen rasional untuk mempertahankan prinsip-prinsip keimanan; dan *kedua*, penolakan terhadap pandangan orang-orang yang menyimpang keyakinannya dari rumusan akidah yang telah disusun oleh mazhab-mazhab salaf dan Ahl as-Sunnah, di mana visi keimanan tersebut adalah tauhid.³¹

Metode yang digunakan oleh *mutakallimûn* untuk membela akidah dan keimanan mereka itu adalah metode dialektika (*al-manhaj al-jadali*). Hassan Hanafi menyebutnya sebagai metode pembelaan (*al-manhaj ad-difâ'i*).³² Sementara Josef van Ess menyebutnya *the dialectic method of speech*.³³

Dialektika sebagai Metode dalam Filsafat

Sebelum penulis menjelaskan penggunaan metode dialektika ini di kalangan *mutakallimûn*, terlebih dahulu perlu diperhatikan bahwa istilah dialektika tidak selalu mendapatkan arti yang sama dan seragam sepanjang sejarah perkembangannya. Dialektika (Inggris: *dialectic*) berasal dari kata Yunani: *dialektos*, yang berarti pidato, pembicaraan, dan perdebatan. Pada mulanya, dialektika menunjuk pada seni berdebat atau bertukar pendapat yang bertujuan menolak argumen lawan atau membawa lawan kepada kontradiksi-kontradiksi, dilema, atau paradoks. Dialektika dimulai oleh Zeno (490 SM), lalu dilanjutkan oleh Socrates (470-399 SM) dan Plato (427-347 SM). Di tangan Zeno, dialektika dianggap sebagai cabang logika yang mempelajari perihail argumentasi yang bertitik tolak dari suatu hipotesa atau pengandaian, lalu ditunjukkan bahwa dari hipotesa itu harus ditarik kesimpulan-kesimpulan yang mustahil, sehingga nyatalah bahwa hipotesa itu tidak benar. Itu berarti bahwa kebalikannya-lah yang harus dianggap benar.³⁴

Dialektika mendapatkan format yang agak berbeda di tangan Socrates. Pada filosof ini, dialog atau percakapan mendapat peranan hakiki di dalam dialektika. Ia menggunakannya sebagai metode untuk menjelaskan suatu konsep secara bertahap

³¹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 580.

³² Hassan Hanafi, *Min al-'Aqidah ilâ ats-Tsaurah*, 95.

³³ Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology" dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992), 3.

³⁴ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1975), 50-51.

hingga sampai pada pemahaman terhadap hakikat hal-hal yang dibahas dalam konsep tersebut. Dialektika ditempuh melalui mekanisme dialog dengan mengutarakan pernyataan dan kontradiksi.³⁵

Dialektika Socrates berisi analisa terhadap pendapat-pendapat atau tuturan-tuturan yang dikemukakan orang, dan bukan penyelidikan terhadap fakta-fakta. Ia selalu memulai dialognya dengan menganggap jawaban pertama sebagai hipotesa. Lalu ia akan mengajukan pertanyaan-pertanyaan lebih lanjut terhadap jawaban itu. Jika ternyata jawaban pertama atau hipotesa itu tidak dapat dipertahankan karena membawa konsekuensi-konsekuensi yang mustahil, maka hipotesa itu diganti dengan hipotesa lain. Lalu hipotesa kedua ini diselidiki dengan pertanyaan-pertanyaan yang lain. Begitulah seterusnya. Dengan dialektika, Socrates ingin membawa manusia kepada hakikat hal-hal dengan menjelaskan konsep-konsep secara bertahap.³⁶

Dialektika yang dipraktekkan dan dikembangkan pada masa Yunani Kuno ini berbeda dengan dialektika yang digunakan oleh beberapa filosof modern, seperti Fichte, Hegel, Karl Marx, Engels, dan lainnya. Fichte adalah orang pertama yang memaknai dialektika sebagai proses yang mencakup tiga serangkai, yaitu: tesis, anti-tesis, dan sintesis. Hegel melanjutkan Fichte seraya menegaskan bahwa semua kenyataan memperlihatkan suatu proses dialektis yang tiada henti. Lalu Marx dan Engels menggunakannya untuk menjelaskan proses dialektis yang terjadi pada matra material sejarah. Dari Marx-lah muncul istilah materialisme dialektis dan kemudian digunakan oleh para ahli sebagai pisau analisa untuk menjelaskan persoalan-persoalan yang muncul di berbagai bidang kehidupan manusia.³⁷

Dialektika sebagai Metode Justifikasi dalam Ilmu Kalam

Jika demikian pemaknaan terhadap dialektika yang berlaku di kalangan para filosof Yunani Kuno dan modern, lalu bagaimanakah metode ini dipahami dan dipraktekkan dalam *kalâm*?

Menurut van Ess, istilah *kalâm* yang dalam bahasa Arab berarti kemampuan berbicara, berpidato,

dan percakapan dengan seseorang itu berasal dari kata *dialexis* dalam bahasa Yunani.³⁸ Istilah *kalâm* dalam bahasa Arab memang memiliki arti yang sangat dekat dengan kata *dialexis* dalam bahasa Yunani, yakni merujuk pada arti pembicaraan, diskusi, atau perdebatan. Barangkali karena kedekatan arti antara *kalâm* dan *dialexis*, serta kemiripan keduanya secara praktis –sebagai cara atau metode dalam berdebat– itulah van Ess melakukan kajian terhadap dialektika yang dipraktekkan oleh *mutakallimûn* untuk menunjukkan pengaruh-pengaruh logika Yunani di dalamnya.

Pandangan van Ess ini tentu saja kontroversial, mengingat sebagian besar ahli berpendapat bahwa *kalâm* lahir sepenuhnya dari lingkungan Islam. Istilah *kalâm* diyakini memiliki akar historis pada periode Nabi, di mana pada saat itu belum satupun karya Yunani yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Namun demikian harus diakui bahwa metode dialektika yang dipraktekkan dalam *kalâm* memang memiliki keterikatan yang sangat kuat dengan dialektika yang berkembang di Yunani beberapa abad sebelumnya. Abdel Haleem memandang kemiripan-kemiripan itu sebagai pengaruh dari unsur-unsur asing yang masuk ke dunia Islam lewat pergaulan dan persinggungan umat Islam dengan bangsa-bangsa lain, dan terutama sebagai konsekuensi logis dari penerjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab.³⁹

Dialektika pada Ilmu Kalam pertama-tama sebaiknya tidak dipahami sebagai cabang dari logika. *Mutakallimûn* dan juga *fuqahâ'* (ulama fiqh) tidak begitu suka dengan logika (*manthiq*), meskipun mereka menggunakan metode-metode logis dalam keilmuan mereka. *Mutakallimûn* lebih suka bila metode mereka itu disebut *âdâb al-kalâm* (etika *kalâm*) atau *âdâb al-jadal* (etika dialektika).⁴⁰ Ibn Khaldun mencatat bahwa dialektika dalam konteks ini merupakan pengetahuan tentang kaidah-kaidah dasar atau sikap yang tepat dalam adu pendapat, baik dalam rangka mempertahankan suatu pendapat atau menolaknya. Ibn Khaldun menjelaskan:⁴¹

Dialektika (*al-jadal*) merupakan pengetahuan tentang etika perdebatan yang berlangsung di kalangan mazhab-mazhab

³⁵ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2000), 162.

³⁶ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, 87.

³⁷ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 163-164.

³⁸ Josef van Ess, "The Logical Structure, 4.

³⁹ M. Abdel Haleem, "Early Kalam", 79.

⁴⁰ Josef van Ess, "The Logical Structure, 2.

⁴¹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 579.

fiqh, dan lainnya (termasuk *kalām*. pen.) Ketika perdebatan yang berisi penolakan atau persetujuan mulai meluas, dan masing-masing pihak yang berdebat bersikukuh pada argumentasinya, sementara sebagian argumentasi itu ada yang benar dan ada pula yang keliru, para pemuka umat mulai merasa perlu menyusun norma, aturan, dan tata-tertib dalam berdebat yang harus dipatuhi oleh semua pihak yang terlibat di dalamnya. Norma dan aturan itu mencakup perihal penolakan dan penerimaan, bagaimana mestinya seseorang bersikap ketika mengemukakan argumentasi, kapan dinyatakan kalah dan berhenti, kapan ada interupsi atau saat menentang lawan debatnya, kapan harus diam dan mengizinkan pihak lawan berbicara dan mengemukakan alasan-alasannya.

Dari penjelasan Ibn Khaldun di atas tampak bahwa dialektika yang dipahami dan dipakai dalam Ilmu Kalam dan keilmuan Islam lainnya merupakan keterampilan atau seni mengemukakan argumentasi di hadapan lawan dalam sebuah perdebatan. Keterampilan tersebut terkait erat dengan tata-cara mengatur argumen-argumen secara logis, sehingga bisa mengguguli dan mematahkan argumen-argumen yang diajukan oleh lawan debat. Di samping itu, dialektika juga berarti norma-norma praktis atau semacam kode etik yang harus dipatuhi oleh pihak-pihak yang terlibat dalam sebuah perdebatan.

Pemaknaan *mutakallimūn* terhadap dialektika sangat dekat dengan arti dialektika yang dipahami dan digunakan oleh para filosof semisal Zeno, Socrates, dan Plato pada masa Yunani Kuno. Bagi mereka, dialektika secara substansial merupakan seni berdebat dan bertukar pendapat dengan cara menyanggah proposisi atau argumen lawan, sehingga membawanya pada kontradiksi, dilema, dan paradoks. Dalam kondisi seperti itu, tidak ada pilihan lain baginya kecuali menerima argumen yang bertentangan dengan argumen yang ia terima dan yakini sebelumnya.

Mutakallimūn mengembangkan beberapa model dialektika dalam rangka menyangkal lawan yang memiliki kepercayaan yang berbeda dengan mereka, baik dari kelompok umat Islam yang berbeda aliran, maupun dari kelompok lain yang berbeda agama. Abu Nashr al-Farabi mencatat beberapa model dialektika yang dipakai oleh *mutakallimūn*. **Pertama**, membuktikan bahwa akidah mereka adalah benar, asli, sejati, dan sebaliknya, akidah lawan adalah keliru atau menyimpang. **Kedua**, membuktikan kebenaran akidah mereka dengan menunjukkan bahwa proposisi-proposisi logis (*al-ma'qūlât*) yang didasarkan pada persepsi indera (*al-maḥsūsât*) dan juga proposisi-proposisi konseptual (*al-maḥshūrât*) adalah sesuai, tidak bertentangan, atau bahkan menyokong

keyakinan mereka itu. **Ketiga**, mencari aspek-aspek tertentu yang mengerikan dan dikecam dalam keyakinan lawan. Lalu ketika lawan tersebut hendak mengemukakan keyakinan *mutakallim*, aspek-aspek tersebut akan digunakan sebagai tameng untuk menyangkal argumen dan keyakinan mereka. **Keempat**, membuat beberapa aspek dari keyakinan *mutakallim* terlihat baik di mata orang lain, seraya melenyapkan hal-hal yang meragukan darinya dengan memakai argumen apapun, meskipun argumen tersebut keliru. **Kelima**, memojokkan dan memaksa lawan debatnya sampai terdiam, meskipun diam itu tidak muncul dari kepuasan hati, melainkan dari rasa segan, atau ketidak-mampuan mengungkapkan argumen secara efektif karena takut akan dilukai atau dibuat celaka.⁴²

Dialektika *kalām* berbentuk dialog yang terdiri dari jawaban dan pertanyaan (*jawâb wa suâl; answer and query*). Dalam bentuk ini, seseorang berposisi sebagai pihak yang ditanya (*mas'ûl*) dan seorang lagi mengambil posisi sebagai pihak yang bertanya (*assa'îl*). Pihak yang ditanya (*mas'ûl*) mengajukan sebuah hipotesa atau argumen tertentu terkait dengan problematika *kalām*, dan pihak yang bertanya (*assa'îl*) bertindak sebagai interogator yang mencoba mematahkan, menyangkal, dan menunjukkan bahwa argumen pihak yang ditanya tadi adalah salah atau keliru. Kedua belah pihak yang berdebat atau berdialog itu berdiri pada posisi yang saling bertentangan secara diametral. Dalam kitab *kalām*, bentuk dialektika ini biasanya ditulis dengan pola: “jika ingin, kamu boleh bertanya padaku, jika tidak, aku yang akan bertanya padamu”. Selain itu ada pola lain: “jika seseorang berkata... maka kami akan menjawab...” (*wa in qâla qâilun... qulnâ...*) atau “tidak bisa dikatakan bahwa... karena kami akan menjawab...” (*wa lâ yuqâlu innâ... liannâ naqûlu...*).⁴³

Dalam pola di atas, dialektika ditempatkan sebagai mekanisme bertahan dan menyerang, sehingga sangat sulit dan seringkali mustahil bisa mencapai kesepakatan di antara kedua pihak yang terlibat dalam dialog itu. Sebaliknya, yang muncul justru sikap defensif dan apologetik. Sikap defensif muncul dari kenyataan bahwa masing-masing pihak secara reaktif berusaha menolak cara berpikirlawannya,

⁴² Abu Nashr al-Farabi, *Iḥshâ' al-'Ulûm*, ed. 'Utsman Amin (Kairo: Maktabah al-Anjilû al-Mishriyyah, 1968), 108-113.

⁴³ Josef van Ess, “The Logical Structure, 3-4.

sehingga bukan kebenaran sejati yang ingin ditemukan melainkan kebenaran yang muncul dari usaha menyangkal argumen lawan. Sedangkan sikap apologetik muncul dari tendensi masing-masing pihak untuk mempertahankan dan membenarkan kedudukan akidah dan doktrin mereka di hadapan lawan. Amin Abdullah menggambarkan sikap ini semakna dengan semboyan “*right or wrong is my country*”.⁴⁴

Metode dialektika (*al-jadal*) yang dipraktekkan dalam Ilmu Kalam dengan model dan pola seperti itu dapat dinilai sebagai metode yang negatif dan destruktif. Seorang yang terlibat dalam perdebatan itu mengajukan argumentasinya dalam rangka menentang atau menolak pandangan lawan debatnya. Dalam pola ini, orang tersebut sama sekali tidak akan mampu mengembangkan kebenaran yang ia miliki, sebab argumen yang ia bangun dinilai benar bukan karena dukungan dan penguatan dengan bukti-bukti internal, melainkan karena argumen yang dibangun oleh lawan debatannya tidak bisa dipertahankan dalam perdebatan itu.⁴⁵

Sudah barang tentu bahwa metode dialektis semacam ini tidak akan bisa mengantarkan seseorang kepada ilmu yang pasti (*ilm al-yaqīn*). Kebenaran yang dicapai melaluinya bersifat tidak utuh. Pihak yang terlibat di dalam proses dialektika itu bersikap kritis, tetapi tidak bersifat konstruktif. Argumen mereka pun tidak valid secara formal. Mereka lebih mahir membuat yang benar jadi salah, dan yang salah menjadi benar. Oleh karena itu, logika yang digunakan oleh *mutakallimūn* bermakna kemenangan dari *argumentum ad hominem*.⁴⁶ Hassan Hanafi menggambarkan kelemahan penting dalam metode dialektika itu sebagai berikut:⁴⁷

⁴⁴ Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 204.

⁴⁵ Josef van Ess, “The Logical Structure”, 5.

⁴⁶ *Ibid.* *Argumentum ad hominem* maksudnya kesalahan logika yang terjadi karena tidak memperhatikan masalah yang dibicarakan tetapi justru menyerang lawan bicara dari aspek pribadinya. Kesalahan dalam logika pada dasarnya ada tiga bentuk, yaitu: kesalahan karena bahasa, kesalahan relevansi, dan rasionalitas kesesatan. *Argumentum ad hominem* termasuk dalam kesalahan relevansi. Lihat: W. Poesopradjo dan T. Gilarso, *Logika Ilmu Menalar: Dasar-dasar Berfikir Logis, Kritis, Analisis, Dialektis, Mandiri, dan Tertib* (Bandung: Remaja Karya, 1989), 188.

⁴⁷ Hassan Hanafi, *Min al-‘Aqidah ilā ats-Tsaurah*, 99, 103,105.

Kebanyakan proses dialektika itu berubah menjadi semata-mata perbuatan mencaci-maki, di mana pihak-pihak yang terlibat saling berbicara tentang sesuatu tanpa pembatasan kata-kata, tanpa membahas tentang makna-makna atau tanpa mengarah kepada sesuatu ... satu pihak memahami separuh apa yang dikatakan lawannya. Ia menggugurkan apa yang tidak dikehendaki, menambahkan apa yang ia mau, memutar-balikkan apa yang ia pahami sehingga sesuai dengan pendapatnya. Yang ia pahami hanyalah apa yang ia mau dan berguna baginya dalam rangka menolak lawan Dialektika semacam itu bukanlah sebuah metode bagi ilmu positif, tetapi bagi ilmu spekulatif, karena ia hanya menghasilkan dugaan dan tidak menghasilkan kepastian. Karena itu, para ahli logika mensejajarkannya dengan sophistri, yakni cara berpikir yang menyesatkan yang dilakukan oleh kaum sofis pada masa Plato.

Kutipan di atas mengilustrasikan dengan sangat baik bagaimana proses dialektika di kalangan *mutakallimūn* itu berlangsung. Hassan Hanafi bersikap kritis terhadap metode itu dan menunjukkan kelemahan-kelemahan yang melekat padanya. Metode yang digunakan oleh *mutakallimūn* ini hanya bertujuan untuk melemahkan pikiran, mendiamkan lawan, dan bukan untuk mencapai kebenaran dan keyakinan yang mengatasi kedua belah pihak yang berlawanan. Padahal kebenaran tidak diraih melalui mekanisme defensif dan dialektis, tetapi melalui pemaparan dan penguraian secara rasional dan faktual.

Hassan Hanafi juga menunjukkan bahwa dialektika yang dipraktekkan dalam *kalām* itu justru mengorbankan dimensi yang lebih penting dan substansial dari ajaran ketuhanan dalam Islam. Apa yang disebut sebagai pemihakan pada doktrin dan ajaran Islam pada hakikatnya hanyalah pembelaan terhadap aliran tertentu. Pembelaan terhadap Islam bergeser menjadi pemihakan kepada tafsir tertentu tentang Islam. Bukannya akidah Islam yang berhasil direngkuh, melainkan pandangan dari aliran atau mazhab tertentu –yang pada umumnya adalah aliran Ahl as-Sunnah– mengenai akidah. Hanafi menegaskan bahwa semangat primordialisme dan fanatisme golongan (*‘ashabiyyah*) semacam itu hanya akan mempersempit wawasan dan mengorbankan kepentingan umum demi kepentingan pribadi dan golongan.⁴⁸

Justifikasi Melalui Pembuktian Rasional dan Metode Demonstratif

Wilayah kedua dari konteks justifikasi dalam Ilmu Kalam ini berkenaan dengan pembuktian rasional terhadap rumusan-rumusan akidah yang diterima dan diyakini di kalangan *mutakallimūn*.

⁴⁸ Hassan Hanafi, *Min al-‘Aqidah ilā ats-Tsaurah*, 97-98.

Proses pembahasan, penyusunan argumentasi, dan pembuktian secara rasional itu dilakukan dengan menggunakan metode demonstratif (*baḥṡiyyah*). Van Ess mencatat bahwa dalam *kalām* dibedakan antara metode dialektis (*al-jadal*) dan metode demonstratif (*al-baḥṡ*). Pada yang pertama, seseorang berargumentasi berdasarkan argumen lawan debatnya. Sementara pada yang kedua yang dicari adalah bukti yang tepat dan terperinci (*burhān*).⁴⁹

Hassan Hanafi mengatakan bahwa pembahasan tentang akidah dalam *kalām* itu pertama-tama dimulai dari penerimaan terhadap keimanan yang diketahui dari wahyu. Setelah keimanan itu ada, barulah dilakukan pembahasan tentang dalil-dalil mengenainya, dan kemudian disusun pula argumentasi guna membenarkan apa yang sudah diterima dan diimani tersebut.⁵⁰ Dalam filsafat ketuhanan dan teologi sejak Abad Pertengahan, model ini disebut sebagai iman yang mencari pengertian (*fides quaerens intellectum*) atau iman yang mendahului pengertian (*fides procedit intellectum*). Seorang yang beriman tidak hanya ingin taat kepada Allah, tetapi ia juga ingin mengerti dan memahami apa yang diautinya itu.⁵¹

Proses mengerti dan memahami itu ditempuh melalui filsafat dan cara pikir rasional. Tradisi Kristen mencatat bahwa Justinus adalah teolog pertama yang menggunakan filsafat untuk membela iman Kristiani. Lalu tiga abad sesudahnya, Augustinus membuka pintu lebar-lebar bagi pemikiran filosofis dalam Kristianitas. Dalam tradisi Islam, kelompok Mu'tazilah sejak abad ke-2 H telah mengembangkan pemikiran kritis-filosofis yang menghendaki agar rasio dan nalar ikut mengukuhkan dan membenarkan apa yang telah diimani di dalam hati tersebut.⁵²

Dalam skema ini, keimanan dan pemikiran rasional berada dalam kutub yang saling mendukung. Seorang yang telah beriman dituntut mampu memikirkan dan berargumentasi tentang keimanannya itu secara rasional-filosofis. Tujuannya bersifat ganda. Di satu sisi adalah agar keimanannya bertambah kuat, dan di sisi lain supaya bisa digunakan untuk meyakinkan orang lain tentang keabsahan

imannya itu. Dalam pola hubungan semacam ini dapat dipastikan bahwa peran akal atau rasio sangatlah terbatas. Akal ditundukkan kepada iman dan hanya bertugas menyusun argumentasi-argumentasi untuk membenarkan apa yang sudah diterima dan diimani sebelumnya.

Pembuktian rasional terhadap keimanan dan persoalan-persoalan *kalām* itu dilakukan melalui metode demonstratif (*baḥṡiyyah*). Dalam metode ini yang ingin dicapai adalah bukti-bukti yang meyakinkan (*burhān*). Metode ini bertujuan untuk membuktikan kebenaran prinsip-prinsip akidah lewat penalaran logis. Metode ini bisa disebut sebagai metode positif dan harus dibedakan dari metode dialektika (*jadaliyyah*) yang bercorak negatif. Metode demonstratif dalam konteks ini hendak mencari tahu secara rasional dan logis tentang persoalan-persoalan *kalām* atau menghasilkan pengetahuan baru yang menguatkan penjelasan yang telah terdapat di dalam al-Quran dan as-Sunnah tentangnya. Perlu digaris-bawahi bahwa meskipun bersifat logis-rasional, penggunaan metode demonstratif (*baḥṡiyyah*) ini dalam *kalām* tetap dimaksudkan untuk menjaga dan membela akidah, sebagaimana metode dialektika (*jadaliyyah*).

Ada dua bentuk metode demonstratif yang digunakan oleh *mutakallimūn* untuk sampai pada sebuah kesimpulan logis, yaitu *qiyās* (analogi) dan silogisme. Penulis akan menguraikan masing-masing bentuk tersebut berikut ini.

Qiyās (Analogi)

Qiyās (analogi) artinya mengukur, membandingkan, atau menyamakan suatu perkara yang belum ada hukum *syara'*-nya dengan perkara lain yang hukumnya telah ada di dalam al-Quran atau as-Sunnah, dengan dasar kesamaan sebab (*'illah*) antara keduanya. Dalam keilmuan Islam (*'Ulūm ad-Dīn*), *qiyās* digunakan sebagai sumber hukum atau sebagai metode untuk menghasilkan sebuah pengetahuan baru tentang persoalan-persoalan yang tidak termuat di dalam *nash*. Contoh yang paling populer tentang *qiyās* ini adalah penetapan hukum haram bagi minuman anggur (*nabīdz*). Al-Quran dan as-Sunnah tidak menyebut secara eksplisit bagaimana hukum meminum *nabīdz*. *Nash* hanya memuat hukum minuman keras (*khamr*), yang diharamkan karena memabukkan. Lalu hukum *khamr* ini di-*qiyās*-kan kepada *nabīdz* karena pada keduanya ditemukan

⁴⁹ Josef van Ess, "The Logical Structure, 5.

⁵⁰ Hassan Hanafi, *Min al-'Aqidah ilā ats-Tsaurah*, 95.

⁵¹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 242. Juga: Franz Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 11.

⁵² Franz Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan*, 11-12.

kesamaan sebab ('illah), yakni sama-sama memabukkan.⁵³

Dalam hirarki hukum Islam, *qiyās* menempati posisi keempat sebagai sumber hukum sesudah al-Quran, as-Sunnah, dan *ijmā'*. Bagi mereka yang mendukung *qiyās* sebagai salah satu sumber hukum Islam, mereka berpandangan bahwa jika Allah dan rasul-Nya telah menetapkan hukum atas suatu perkara karena sebab ('illah) tertentu, lalu ditemukan perkara lain yang serupa atau memiliki kesamaan-kesamaan tertentu dengannya tapi tidak ada hukumnya di dalam al-Quran atau as-Sunnah, maka perkara tersebut bisa ditetapkan hukumnya berdasarkan kesamaan-kesamaan sebab ('illah) dengan perkara yang telah ditetapkan status hukumnya di dalam al-Quran dan as-Sunnah. Lalu apabila dalam dua perkara yang hampir-hampir sama, maka *qiyās* atas perkara tersebut harus didasarkan pada kemiripan yang paling lengkap, terutama dari sudut lahiriah.

Mutakallimūn, di samping para ulama *fiqh* dan *ushūl*, menggunakan *qiyās* sebagai metode untuk menjelaskan persoalan-persoalan *kalām* secara demonstratif dan rasional, dengan tetap menjaga konsistensi pendasaran pada al-Quran dan as-Sunnah. Van Ess menyebutkan bahwa seorang yang mengajukan sebuah proposisi atau argumen *kalām* dituntut mampu menjelaskan proposisi atau argumen itu dengan didasarkan pada bukti-bukti tertentu. "Bukti" bagi *mutakallimūn* adalah sama dengan *dalīl*, yakni tanda (*sign*) atau petunjuk (*indication*).⁵⁴ Misalnya, argumen tentang keberadaan Tuhan dapat dibuktikan dari alam raya itu sendiri yang tidak akan mungkin ada tanpa ada yang menciptakan. Jadi, alam raya merupakan bukti, tanda, atau petunjuk (*dalīl*) dari keberadaan Tuhan sebagai pencipta.

Ada dua jenis tanda, yaitu: *commemorative sign* dan *indicative sign*. Yang pertama adalah tanda yang berkenaan dengan fakta-fakta yang sudah diketahui atau pernah dialami sebelumnya. Misalnya asap yang menjadi tanda bagi adanya api, karena fakta tersebut sudah diketahui atau dialami sebelumnya. Adapun yang kedua adalah tanda yang tersembunyi karena belum ada pengetahuan sebelumnya. Tanda yang kedua

ini dihasilkan dari akibat yang tampak ke penyebab yang tidak tampak.⁵⁵

Menurut van Ess, tanda jenis kedua (*indicative sign*) inilah yang diminati dan dijadikan bukti (*dalīl*) dalam *kalām*.⁵⁶ *Mutakallimūn* merumuskan teori-teori dalam *kalām*, terutama yang menyangkut realitas-realitas yang tidak tampak dengan mendasarkannya pada fakta-fakta empirik yang tampak. Model ini disebut juga dengan *istidlāl bi asy-syāhid 'alā al-ghāib* atau *qiyās al-ghāib 'alā asy-syāhid*. *Qiyās* atau *istidlāl* semacam ini dimungkinkan karena adanya kesamaan-kesamaan tertentu antara yang tidak tampak dengan yang tampak itu dalam hal kualitas dan kuantitas.⁵⁷ Beberapa kalangan *mutakallimūn* tidak setuju bila penggunaan *qiyās* dalam *kalām* didasarkan atas kesamaan dalam hal kualitas atau kuantitas. Mereka lebih setuju jika *qiyās* didasarkan pada sebab ('illah) dan petunjuk (*dalālah*) tertentu.⁵⁸

Mutakallimūn berpandangan bahwa ciptaan Tuhan itu ada yang tampak dan ada yang tidak tampak. Ciptaan yang tampak merupakan tanda atau petunjuk (*dalīl*) bagi yang tidak tampak. Tugas manusia adalah menemukan hubungan, relasi, atau pertalian (*connection; ta'luq*) antara keduanya. *Qiyās* atau *istidlāl* adalah metode yang digunakan oleh *mutakallimūn* untuk menemukan hubungan tersebut.⁵⁹

Silogisme

Silogisme adalah suatu bentuk penalaran atau penarikan kesimpulan secara deduktif yang didasarkan pada premis-premis. Aristoteles membatasi silogisme sebagai argumen yang konklusinya diambil secara pasti dari premis-premis yang menyatakan permasalahan yang berlainan. Silogisme terdiri dari tiga pernyataan atau proposisi. Dua pernyataan yang pertama adalah premis (mayor dan minor). Sementara pernyataan yang ketiga dideduksikan dari dua buah

⁵³ Josef van Ess, "The Logical Structure, 13-14.

⁵⁴ Josef van Ess, "The Logical Structure, 13-14.

⁵⁵ Ali Sami an-Nasyar, *Manāhij al-Baḥts 'inda Mufakkiri al-Islām* (Iskandariyah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1947), 107.

⁵⁶ Abu Hamid al-Ghazali, *Mi'yār al-'Ilm* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961), 165. Juga: Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbar ibn Ahmad, *al-Muḥiith bi at-Taklīf*, ed. 'Umar as-Sayyid 'Azmi (Kairo: al-Muassasah al-Mishriyyah al-'Āmmah li at-Ta'līf wa ath-Thibā'ah wa an-Nasyr, 1965), 166.

⁵⁷ Josef van Ess, "The Logical Structure, 14.

⁵³ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushulul Fiqh*, terj. Masdar Helmy (Bandung: Gema Risalah Press, 1996), 92-93.

⁵⁴ Josef van Ess, "The Logical Structure, 6.

pernyataan yang pertama. Pernyataan yang ketiga inilah yang disebut kesimpulan.⁶⁰

Oleh karena proses penarikan kesimpulan dalam silogisme bersifat deduktif, maka kesimpulan yang dihasilkan tidak dapat menjadi lebih umum daripada premisnya. Sehingga bisa dikatakan bahwa silogisme tidak menghadirkan kebenaran baru, melainkan hanya menegaskan kebenaran yang sudah terkandung pada premis-premisnya.⁶¹ Untuk sampai pada kebenaran silogistik yang dimaksud, maka harus diperhatikan faktor kualitas dan kuantitas masing-masing premis agar validitas kesimpulan yang dihasilkan bisa terjamin.⁶² Di samping itu harus diperhatikan pula faktor kebenaran premis dan validitas prosedur. Silogisme akan menghasilkan kesimpulan yang dijamin kebenarannya apabila premis-premisnya benar dan prosedur penyimpulannya valid.⁶³

Ada tiga jenis silogisme, yaitu: silogisme kategoris, silogisme hipotetis, dan silogisme disjungtif. Penulis akan memberikan penjelasan seperlunya untuk masing-masing jenis silogisme tersebut untuk menunjukkan bagaimana silogisme digunakan oleh *mutakallimūn* dalam membicarakan persoalan-persoalan *kalām*.

Silogisme kategoris adalah silogisme yang semua proposisinya merupakan proposisi kategoris, yakni proposisi yang mengandung pernyataan tanpa adanya syarat.⁶⁴ Contoh paling populer untuk silogisme kategoris ini adalah:

Premis Mayor : Semua manusia akan mati M - P
Premis Minor : Aristoteles adalah manusia S - M
Kesimpulan : Aristoteles akan mati S - P

Silogisme hipotetis adalah argumen yang premis mayornya berupa proposisi hipotetik, yakni proposisi yang kebenarannya tergantung pada syarat tertentu, dan premis minornya adalah proposisi kategoris yang menetapkan atau mengingkari term anteseden atau

term konsekuen premis mayornya. Pada silogisme hipotetis, term kesimpulan adalah term yang kesemuanya dikandung oleh premis mayornya; mungkin bagian anteseden dan mungkin pula bagian konsekuennya tergantung oleh bagian yang diakui atau diingkari oleh premis minornya. Silogisme hipotetis ini biasanya memakai pernyataan "jika - maka". Sekedar contoh:⁶⁵

Premis Mayor (proposisi hipotetik): Jika hujan turun,
jalan akan basah.

Premis Minor (proposisi kategorik) : Hujan turun.
Kesimpulan : Maka jalan menjadi basah.

Adapun jenis silogisme yang ketiga, yakni silogisme disjungtif adalah silogisme yang premis mayornya keputusan disjungtif sedangkan premis minornya keputusan kategoris yang mengakui atau mengingkari salah satu alternatif yang disebut oleh premis mayor. Silogisme ini ada dua macam, silogisme disjungtif dalam arti sempit dan silogisme disjungtif dalam arti luas. Silogisme disjungtif dalam arti sempit adalah yang premis mayornya mempunyai alternatif kontradiktif, seperti:⁶⁶

Premis Mayor (keputusan disjungtif) : Ia lulus atau
tidak lulus.

Premis Minor (keputusan kategoris) : Ternyata ia lulus,
Kesimpulan : Jadi ia bukan tidak lulus

Sementara silogisme disjungtif dalam arti luas adalah yang premis mayornya mempunyai alternatif bukan kontradiktif, seperti:

Premis Mayor (keputusan disjungtif) : Hasan di pasar
atau di rumah

Premis Minor (keputusan kategoris) : Ternyata hasan
tidak di rumah.

Kesimpulan : Jadi ia di pasar.

Ada anggapan umum di kalangan orang-orang yang mempelajari Ilmu Kalam maupun keilmuan Islam pada umumnya bahwa silogisme identik dengan Aristoteles. Metode ini dianggap sebagai hasil karya Aristoteles yang masuk ke dunia Islam pada masa penerjemahan karya-karya Yunani Kuno ke

⁶⁰ Richard B. Angel, *Reasoning and Logic* (New York: Appleton Century Craft, 1964), 42. Juga: Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 999-1000.

⁶¹ Mundiri, *Logika* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), 94.

⁶² Robert L. Shurter & John R. Pierce, *Critical Thinking* (New York: McGraw Hill, 1996), 103-109. Juga: Louis P. Pojman, *Philosophy: The Quest for Truth* (New York: Wadsworth Publishing Company, 1999), 23-26.

⁶³ Mundiri, *Logika*, 94.

⁶⁴ Mundiri, *Logika*, 88.

⁶⁵ Mundiri, *Logika*, 113-114.

⁶⁶ Mundiri, *Logika*, 117-119.

dalam bahasa Arab. Menurut Ahmad Amin, persentuhan umat Islam dengan filsafat Yunani Kuno, di mana logika Aristoteles menjadi salah satu bagiannya telah berlangsung sejak masa awal Islam, yakni beberapa tahun setelah Nabi Muhammad SAW wafat. Pada masa pemerintahan Dinasti Umayyah, umat Islam melakukan ekspansi ke beberapa daerah seperti Irak, Syria, dan Mesir yang pada waktu itu menjadi pusat-pusat persemaian filsafat Yunani Kuno.⁶⁷ Di beberapa daerah inilah umat Islam bertemu dan terlibat dalam perdebatan teologis dengan orang-orang Nasrani, Yahudi, dan Zoroaster yang berbeda keyakinan dengan mereka. Orang-orang tersebut telah menguasai dan menggunakan logika Aristoteles untuk mendukung argumentasi mereka. Lalu umat Islam pun tertarik untuk mempelajari filsafat - khususnya logika- untuk mendukung argumen teologis mereka, sebab pertanyaan dan bantahan yang bercorak filosofis dan logis mestinya dijawab dengan argumen yang bercorak filosofis dan logis pula.

Aristoteles memang merumuskan silogisme dan menjadi temuannya yang paling penting di bidang logika. Di dalam karyanya yang berjudul *Analitica Priora (Prior Analytics)* Aristoteles menjelaskan silogisme dalam lima jenis argumen, yaitu: demonstratif, dialektik, sofistis, retorik, dan puitik. Akan tetapi, tidak semua jenis silogisme “ditemukan” oleh Aristoteles. Benson Mates menunjukkan bahwa selain Aristoteles, mazhab Stoa (Stoic) yang digawangi oleh Zeno, Cleanthes, dan Chrysippus juga mempraktekkan model logika dan silogisme yang berbeda secara esensial dari yang diajarkan oleh Aristoteles.⁶⁸ Dari tiga jenis silogisme yang telah penulis jelaskan di atas, hanya silogisme kategorislah yang identik dengan Aristoteles. Sedangkan dua

jenis silogisme lainnya, yaitu hipotetis dan disjungtif, lebih identik dengan silogisme yang dipraktekkan oleh mazhab Stoa.

Terlepas dari persoalan apakah logika *kalām* lebih dipengaruhi oleh logika logika Aristoteles atau logika mazhab Stoa, pada kenyataannya kita bisa mendapati ketiga jenis silogisme di atas dalam arumen-argumen *mutakallimūn* ketika membahas persoalan-persoalan tertentu dalam *kalām*.⁶⁹ Untuk sekedar contoh, berikut ini adalah potongan dialog antara Ibn Abbas dan orang-orang Khawarij yang memberontak kepada Ali.⁷⁰ Dari argumen kelompok Khawarij dalam potongan dialog itu penulis akan mencoba menunjukkan masing-masing jenis silogisme di atas.

Ketika diutus oleh Khalifah Ali untuk beradu argumen dengan mereka, Ibn Abbas bertanya: “Apa sebab kalian menentang Ali?” Mereka menjawab: “Ada tiga hal: *pertama*, ia menetapkan beberapa orang sebagai hakim dalam urusan Allah (*fi amr Allāh*), padahal hukum hanyalah milik Allah; *kedua*, Ali berperang tetapi tidak menangkap tawanan atau mengambil rampasan perang. Jika musuhnya adalah orang beriman, haram baginya memerangi mereka, dan jika musuhnya itu orang kafir, ia berhak membunuh dan mengambil mereka sebagai tawanan. *Ketiga* ia melepaskan posisi sebagai *Amir al-Mu’minin*. Jika bukan *Amir al-Mu’minin*, ia tentu *Amir al-Kāfirin*”.

Argumen dari kelompok Khawarij di atas tampaknya merangkum masing-masing jenis silogisme; kategoris, hipotetis, dan disjungtif. Pada argumen yang pertama, kelompok Khawarij menentang Ali karena mereka menganggap Ali telah menggunakan hukum selain hukum Allah dengan mengangkat beberapa orang sebagai hakim dalam urusan Allah (pada peristiwa arbitrase; *taḥkīm*). Jika argumen itu disusun ulang secara logis, tampak sekali bahwa argumen tersebut didasarkan pada model silogisme kategoris. Berikut adalah masing-masing proposisinya:

⁶⁷ Daerah Irak yang menjadi pusat perkembangan filsafat Yunani adalah kota Nisibis dan Ras’aina di dataran tinggi Irak. Sedangkan kota-kota di Syria yang menjadi pusat-pusat pembelajaran filsafat Yunani sejak abad keempat adalah kota Damaskus, Antioch, Haraan, Edessa, dan Qinnasrin. Adapun di Mesir, filsafat Yunani Kuno berkembang di Iskandariyah. Lihat: Ahmad Amin, *Fajr al-Islām* (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1978), hlm. 123. Juga: Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), 27-28.

⁶⁸ Benson Mates, *Stoic Logic* (California: University of California Press, 1961), 2-3.

⁶⁹ Van Ess dalam penelitiannya tentang struktur logika dalam teologi Islam sampai pada kesimpulan bahwa logika *kalām* lebih dipengaruhi oleh logika mazhab Stoa ketimbang logika Aristoteles. Meskipun ia mengakui bahwa logika Aristoteles dan logika mazhab Stoa sama-sama mempengaruhi *mutakallimūn*, akan tetapi ia menegaskan bahwa yang pertama tidak pernah menang dari yang kedua dalam *kalām*. Lihat: Josef van Ess, “The Logical Structure, 12-13, 30.

⁷⁰ M. Abdel Haleem, “Early Kalam”, 73.

Premis Mayor: Barangsiapa yang menggunakan hukum selain hukum Allah harus ditentang

Premis Minor: Ali telah menggunakan hukum selain hukum Allah

Kesimpulan : Ali harus ditentang

Adapun pada argumen yang kedua, kelompok Khawarij menentang Ali karena Ali telah berperang, tetapi tidak menangkap tawanan dan tidak mengambil rampasan perang. Lalu siapakah sebenarnya yang diperangi Ali itu? Apakah orang kafir atau orang Muslim? Jika argumen tersebut disusun ulang secara logis, tampak bahwa argumen itu didasarkan pada model silogisme hipotetis yang premis minornya mengingkari bagian konsekuennya. Atas kesimpulan itu, yakni bahwa Ali tidak memerangi orang kafir, melainkan orang Muslim, maka kelompok Khawarij-pun menentang Ali. Bukankah haram hukumnya memerangi sesama Muslim?

Premis Mayor : Jika Ali memerangi orang kafir, ia berhak menangkap tawanan dan mengambil rampasan perang

Premis Minor : Ali tidak menangkap tawanan dan tidak mengambil rampasan perang

Kesimpulan : Ali tidak memerangi orang kafir

Sedangkan pada argumen yang ketiga, kelompok Khawarij menentang Ali karena Ali telah melepaskan posisinya sebagai *Amîr al-Mu'minîn*. Lalu siapakah Ali? Apakah ia *Amîr al-Mu'minîn* atau *Amîr al-Kâfirîn*? Apabila argumen yang ketiga ini disusun ulang secara logis, tampak bahwa argumen tersebut didasarkan pada model silogisme disjungtif dalam arti sempit, di mana premis mayornya mempunyai alternatif kontradiktif. Atas kesimpulan itu, yakni bahwa Ali adalah *Amîr al-Kâfirîn* karena telah melepaskan jabatannya sebagai *Amîr al-Mu'minîn*, maka kelompok Khawarij-pun memberontak kepada Ali.

Premis Mayor : Ali adalah *Amîr al-Mu'minîn* atau *Amîr al-Kâfirîn*

Premis Minor : Ali bukan *Amîr al-Mu'minîn* (karena melepaskan posisinya)

Kesimpulan : Jadi Ali adalah *Amîr al-Kâfirîn*

Dari penjelasan tentang *qiyâs* dan silogisme sebagai metode demonstratif yang digunakan oleh

mutakallimûn untuk membuktikan keabsahan argumen *kalâm* di atas dapat ditarik sebuah benang merah bahwa kedua bentuk metode ini sama-sama bercorak deduktif. Artinya kesimpulan yang dihasilkan dari *qiyâs* dan silogisme itu pada hakikatnya sudah tercakup di dalam proposisi atau argumen dasar yang diambil dari al-Quran atau as-Sunnah. *Qiyâs* dan silogisme dalam *kalâm* bertolak dari proposisi yang memuat pernyataan yang dilandaskan pada kebenaran agama yang telah diyakini sebelumnya. Oleh karena corak deduktif yang terdapat dalam *qiyâs* dan silogisme itu, maka kedua metode ini pada hakikatnya hanya mereproduksi makna yang sudah terdapat di dalam al-Quran dan as-Sunnah. *Qiyâs* dan silogisme dalam *kalâm* hanya berfungsi untuk menguatkan keyakinan teologis saja, dan tidak mengantarkan seseorang pada pengetahuan baru tentangnya. Amin Abdullah mengatakan:⁷¹

... pemikiran *kalâm* ternyata lebih dekat pada pola pikir deduktif. Hanya saja, ada perbedaan tajam antara keduanya (pola pikir deduktif model Plato dan pola pikir deduktif dalam kalam, *pen.*). Jika pola pikir logika deduktif model Plato dapat dikritik dan dipertanyakan ulang oleh pola pikir manusia yang datang belakangan tanpa rasa takut dan segan, maka pola pikir logika deduktif keagamaan, dalam hal ini adalah pemikiran *kalâm*, nyaris tidak boleh dipertanyakan ulang, dikritik, ditinjau, atau ditelaah ulang. Hal demikian semata-mata karena bahan dasar deduksi yang digunakan oleh akidah dan kalam adalah ayat-ayat al-Quran dan hadits-hadits Nabi. Dengan demikian, produk rumusan pemikiran *kalâm* dan pola pikir akidah pada umumnya telah dikunci rapat, tertutup, *ghairu qâbilin li at-taghyîr*.

Simpulan

Dari uraian di atas penulis hendak menyimpulkan beberapa hal berikut. *Pertama*, Ilmu Kalam adalah ilmu yang membahas tentang akidah keislaman dengan didasarkan pada al-Quran dan as-Sunnah. Ilmu ini berguna untuk membela dan mempertahankan keimanan dan menolak keyakinan yang menyimpang darinya. *Kedua*, sebagai sebuah ilmu, *kalâm* bisa dicermati dari perspektif filsafat ilmu kontemporer, terutama dari distingsi teoritis tentang konteks penemuan (*the context of discovery*) dan konteks justifikasi (*the context of justification*) sebuah ilmu. *Ketiga*, tujuan dari tinjauan filsafat ilmu kontemporer terhadap Ilmu Kalam dengan menggunakan distingsi teoritis di atas adalah untuk menemukan logika keilmuan *kalâm* tersebut.

⁷¹ Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 161.

Keempat, konteks penemuan (*the context of discovery*) Ilmu Kalam meliputi masalah perumusan *kalâm* berdasarkan al-Quran dan as-Sunnah serta residu-residu historisitas yang melekat pada ilmu ini. Beberapa sarjana kontemporer berusaha menjelaskan dua pokok masalah ini guna menunjukkan dimensi subyektif yang terkandung dalam Ilmu Kalam, yang bagi mayoritas Muslim justru dianggap obyektif dan mutlak. Anggapan inilah yang disinyalir menjadi penyebab utama bagi kegagalan Ilmu Kalam dalam merespon persoalan kemanusiaan dan peradaban yang semakin berkembang dan kompleks. *Kelima*, konteks justifikasi (*the context of justification*) Ilmu

Kalam dapat dicermati dalam kecenderungan *mutakallimûn* untuk melakukan penyangkalan dan penolakan terhadap kepercayaan yang berbeda dengan mereka. Penolakan dan penyangkalan tersebut mereka lakukan dengan menggunakan metode dialektika (*al-manhaj al-jadali; jadaliyyah*). Konteks justifikasi ilmu ini juga diperkuat melalui model pembuktian rasional dengan menggunakan metode demonstratif (*al-manhaj al-baḥṭsi; baḥṭsiyyah*). Ada dua bentuk manifestasi dari metode demonstratif yang biasa digunakan oleh *mutakallimûn*, yaitu *qiyâs* (analogi) dan silogisme. [...]

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Jabbar, Abu al-Hasan ibn Ahmad. *al-Muḥiith bi at-Taklīf*. ed. ‘Umar as-Sayyid ‘Azmi. Kairo: al-Muassasah al-Mishriyyah al-‘Āmmah li at-Ta’lif wa ath-Thibā’ah wa an-Nasyr, 1965
- Abdullah, Amin. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995
- Abdullah, Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006
- Al-Farabi, Abu Nashr. *Iḥshā’ al-‘Ulūm*, ed. ‘Utsman Amin. Kairo: Maktabah al-Anjilu al-Mishriyyah, 1968
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Mi‘yār al-‘Ilm*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1961
- Al-Ghazali, *al-Munqidh min adh-Dhalāl*. ed. Jamil Shaliba dan Kamil ‘Iyad. Beirut: Dar al-Andalus, 1981
- Al-Jabiri, Muhammad ‘Abid. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma‘rifah fi ats-Tsaqāfah al-‘Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, 1990
- Amin, Ahmad. *Fajr al-Islām*. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1978
- Angel, Richard B. *Reasoning and Logic*. New York: Appleton Century Craft, 1964
- An-Nasyar, Ali Sami. *Manāhij al-Baḥts ‘inda Mufakkiri al-Islām*. Iskandariyah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1947
- Arkoun, Muhammad. *al-Islām: al-Akhlāq wa as-Siyāsah*. terj. Hasan Saleh. Beirut: Markaz al-Inma’ al-Qaum, 1990
- Ar-Raziq, Mushthafa ‘Abd. *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Libnāni, 1966
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 2000
- Bertens, K. *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogyakarta: Kanisius, 1975
- Esack, Farid. *Qur’an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. England: One World, 1997
- Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam*. terj. Mulyadi Kartanegara. Jakarta: Pustaka Jaya, 1986
- Haleem, M. Abdel. “Early Kalam” dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed.). *History of Islamic Philosophy, Part I*. London & New York: Routledge, 1996
- Hanafi, Hassan. *Min al-‘Aqīdah ilâ ats-Tsaurah: Al-Muqaddimât an-Nazhariyyah*. Jilid I. Beirut: Dār at-Tanwīr li ath-Thibā’ah wa an-Nasyr, 1988
- Hoyningen-Huene, Paul. “Context of Discovery and Context of Justification”, dalam *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 18, No. 4, Great Britain: Pergamon Journals Ltd., 1987
- Khalaf, Abdul Wahab. *Ilmu Ushulul Fiqh*. terj. Masdar Helmy. Bandung: Gema Risalah Press, 1996
- Khaldun, Ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. ed. Khalil Shahadah. Beirut: Dār al-Fikr, 2001
- Losee, John. *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*. New York: Oxford University Press, 2001
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992
- Magnis-Suseno, Franz. *Menalar Tuhan*. Yogyakarta: Kanisius, 2006
- Mates, Benson. *Stoic Logic*. California: University of California Press, 1961
- Munawir, Ahmad Warsun. *Al-Munawwir; Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: PP. Al-Munawwir, 1984
- Mundiri. *Logika*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI-Press, 1972
- Poespopradjo, W. dan Gilarso, T. *Logika Ilmu Menalar: Dasar-dasar Berfikir Logis, Kritis, Analisis, Dialektis, Mandiri, dan Tertib*. Bandung: RemajaKarya, 1989
- Pojman, Louis P. *Philosophy: The Quest for Truth*. New York: Wadsworth Publishing Company, 1999
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Pakistan: Islamic Research Institute, 1964

- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok al-Quran*. terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1983
- Rahman, Fazlur. *Islam*. terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1984
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An Introduction*. New York: Routledge, 2006
- Shurter, Robert L. & Pierce, John R. *Critical Thinking*. New York: McGraw Hill, 1996
- Van Ess, Josef. "The Logical Structure of Islamic Theology" dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies*. Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992
- Verhaak, C. dan Imam, R. Haryono. *Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: Gramedia, 1991
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburg: Edinburg University Press, 1962

