

ISSN: 2621-6582 (p)  
2621-6590 (e)

# Living Islam

JOURNAL OF ISLAMIC DISCOURSE

VOLUME 7 NOMOR 1 MEI 2024



**AL-TASĀMUH OR TOLERANCE IN THE QURAN AND SUNNAH AND CLAIMS OF THE DENIERS**

*Mekki Klaina & Ansusa Putra*

**LINGUISTIC INTERPRETATION OF THE DIFFERENCE OF THE HARAKAT OF LETTERS IN THE RECITATION OF AL-QIRA'AT AL-'ASYR**

*Muhammad ad-Dasuki Amin Kahila, Husain Nasir,  
Muhammad Sadik Sabry, Firdaus Malik &  
Muhammad Hadsin Has*

**TINJAUAN FILSAFAT MANUSIA MUHAMMAD TAQI MISHBAH YAZDI ATAS PERMASALAHAN KEMANUSIAAN ARTIFICIAL INTELLIGENCE**

*Ammar Mahir Hilmi*

**LOGIKA EMPIRISME IBNU TAIMIYYAH**

*Muhammad Aviv Nafudin*

**MENEGUHKAN IDENTITAS SOSIAL KEAGAMAAN: ANALISIS DAKWAH ATAS GERAKAN ISLAM LIBERAL**

*Deni Irawan*

**MODERASI BERAGAMA DAN PERAN GURU DALAM PENANAMANNYA DI SEKOLAH**

*Annisa Darma Yanti, Masduki, Fauzan Azima Syafiuddin &  
Syahrudin Siregar*

**STUDI LIVING QUR'AN DALAM ANIMASI UPIN DAN IPIN: REPRESENTASI NASIHAT LUQMAN AL-HAKIM DEPIKSI INDAHNYA RUMAH RASA SAYANG**

*Yuangga Kurnia Yahya & Umi Mahmudah*

**BERAGAMA BAHAGIA UNTUK BINA DAMAI: KAJIAN ATAS TEORI KEMATANGAN BERAGAMA WILLIAM JAMES**

*Roni Ismail*

**KRITIK IBRAHIM M. ABU RABI' ATAS PERSEPSI ISLAMOFobia BARAT**

*Afiq Fikri Almas*

**STUDI LIVING QURAN ATAS PENGAMALAN AYAT-AYAT AL-QUR'AN DALAM AMALIAH DZIKIR AL-MA'TSURAT DI PPTQ AR-ROUDHOH PUTRI BOTORAN TULUNGAGUNG**

*Nurushofa Fatimatuzzahro' & Rifqi As'adah*

**PRODI MAGISTER AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM, FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA**

# Living Islam

JOURNAL OF ISLAMIC DISCOURSES

ISSN 2621-6582 (p); 2621-6590 (e)  
Volume 7 Nomor 1 Mei 2024

**Living Islam: The Journal of Islamic Discourses** is an academic journal designed to publish academic work in the study of Islamic Philosophy, the Koran and Hadith, Religious Studies and Conflict Resolution, both in the realm of theoretical debate and research in various perspectives and approaches of Islamic Studies, especially on Islamic Living of particular themes and interdisciplinary studies.

**Living Islam: Journal of Islamic Discourses** published twice a year (June and November) by the Department of Islamic Aqeedah and Philosophy, the Faculty of Ushuluddin and Islamic Thought, Islamic State University of Sunan Kalijaga Yogyakarta.

## **PEER REVIEWER**

- Amin Abdullah, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 57190064401, GS h-index: 36)
- Al Makin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 38162109000, GS h-Index: 11)
- Amal Fathullah Zarkasyi, Universitas Darussalam Gontor Ponorogo (Scopus ID: 57209975610, GS h-index: 6), Indonesia
- Waston, UMS Surakarta (ID Scopus: 57205116511, GS h-index: 4), Indonesia
- Ajat Sudrajat, Universitas Negeri Yogyakarta (Scopus ID: 57191247465, GS h-index: 18)
- Fatimah Husein, ICRS UGM Yogyakarta (Scopus ID: 57200825960, GS h-index: 6)
- Masdar Hilmy, UIN Sunan Ampel Surabaya (Scopus ID: 56059557000, GS h-index: 18)
- Mun'im Sirry, University of Notre Dame, Indiana, United State of America  
(Scopus ID: 35090415500; GS h-index: 21)
- Mouhanad Khorchide, Universität Münster, Germany (Scopus ID: 36598442100S)
- Umma Farida, IAIN Kudus Indonesia (Scopus ID: 57210207375, GS h-index: 12)
- Sahiron Syamsuddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia (Scopus ID: 57220067313; GS h-index: 20)
- Mohamad Anton Athoillah, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia (Scopus ID: 57211255354; GS h-index: 10), Indonesia
- Inayah Rohmaniyah, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 54966723200, GS h-index: 13)
- Ahmad Zainul Hamdi, UIN Sunan Ampel Surabaya (Scopus ID: 57193400976, GS h-index: 8)
- Aksin Wijaya, IAIN Ponorogo, Indonesia (Scopus ID: 57216525815; GS h-index: 16)
- Islah Gusmian, UIN RMS Surakarta (Scopus ID: 57375608400; GS h-index: 19)
- Rachmad Hidayat, UGM Yogyakarta (ORCHID ID: 0000-0002-8834-5737; GS h-index: 5)

## **EDITOR IN-CHIEF**

Imam Iqbal, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## **MANAGING EDITOR**

Zuhri Amin, UIN Sunan Kalijaga, Indonesia

## **EDITOR**

- Achmad Fawaid, Universitas Nurul Jadid Probolinggo (Scopus ID: 57214837323, GS h-index: 6)
- Mohammad Muslih, Universitas Darussalam Gontor, Ponorogo (Scopus ID: 58499203300; h-index: 14)
- Robby H. Abror, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 57217996349; GS h-index: 5)
- Fadhli Lukman, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 57208034793; GS h-index: 8)
- Saifuddin Zuhri Qudsy, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 57213595165, GS h-index: 9)
- Alim Roswanto, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (GS h-index: 7)
- Ahmad Rafiq, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia (Sinta ID: 6104845; GS h-index: 8)
- Chafid Wahyudi, Sekolah Tinggi Agama Islam Al-Fitrah Surabaya (GS h-Index: 6)
- Miski Mudin, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang (Scopus ID: 57201665924; GS h-index: 1)
- Fahrudin Faiz, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (GS h-index: 6) Mas'udi Jufri, IAIN Kudus (GS Index: 3)
- Subkhani Kusuma Dewi, Western Sydney University (GS Index: 5)

## DAFTAR ISI

### **AL-TASĀMUH OR TOLERANCE IN THE QURAN AND SUNNAH AND CLAIMS OF THE DENIERS**

Mekki Klaina & Ansusa Putra..... 1

### **LINGUISTIC INTERPRETATION OF THE DIFFERENCE IN THE HARAKAT OF LETTERS IN THE RECITATION OF AL-QIRAAT AL-ASYR**

Muhammad ad Dasuki Amin Kahila, Husain Nasir, Muhammad Sadik Sabry,  
Firdaus Malik & Muhammad Hasdin Has ..... 23

### **TINJAUAN FILSAFAT MANUSIA MUHAMMAD TAQI MISHBAH YAZDI ATAS PERMASALAHAN KEMANUSIAAN *ARTIFICIAL INTELLIGENCE***

Ammar Mahir Hilmi..... 45

### **LOGIKA EMPIRISME IBNU TAIMIYYAH DAN RELEVANSINYA TERHADAP STABILITAS EPISTEMOLOGI ISLAM**

Muhammad Aviv Nafiudin ..... 67

### **MENEGUHKAN IDENTITAS SOSIAL KEAGAMAAN: ANALISIS DAKWAH ATAS GERAKAN ISLAM LIBERAL**

Deni Irawan ..... 87

### **MODERASI BERAGAMA DAN PERAN GURU DALAM PENANAMANNYA DI SEKOLAH**

Annisa Darma Yanti, Masduki, Fauzan Azima Syafiuddin & Syahrudin Siregar... 111

### **STUDI LIVING QUR'AN DALAM ANIMASI UPIN DAN IPIN: REPRESENTASI NASIHAT LUQMAN AL-HAKIM DEPIISODE INDAHNYA RUMAH RASA SAYANG**

Yuangga Kurnia Yahya & Umi Mahmudah..... 127

**BERAGAMA BAHAGIA UNTUK PERDAMAIAN: KAJIAN ATAS  
BERAGAMA MATANG MENURUT WILLIAM JAMES**

Roni Ismail..... 145

**KRITIK IBRAHIM M. ABU RABI' ATAS PERSEPSI ISLAMOFOBIA BARAT**

Afiq Fikri Almas ..... 163

**STUDI LIVING QUR'AN ATAS PENGAMALAN AYAT-AYAT AL-QUR'AN  
DALAM AMALIAH DZIKIR *AL-MA'TSURAT* DI PPTQ AR-ROUDHOH  
PUTRI BOTORAN TULUNGAGUNG**

Nurushofa Fatimatuzzahro' & Rifqi As'adah..... 179

## LOGIKA EMPIRISME IBNU TAIMIYYAH DAN RELEVANSINYA TERHADAP STABILITAS EPISTEMOLOGI ISLAM

**Muhammad Aviv Nafiudin**

MTs Muhammadiyah Al-Muhajirin Patuk

Email: [Muhammadaviv73@gmail.com](mailto:Muhammadaviv73@gmail.com)

### Abstract

Islamic civilization in its golden age is a civilization built by the Islamic intellectual tradition with all its developments in intuitive, textual, rational, and empirical areas. However, while Islamic knowledge in the intuitive, textual, and rational areas can be witnessed today, it is not the case with knowledge concerning the empirical area which seems to sink from the paradigm of Islamic thought. Therefore, this research aims to explore the logical structure of Ibn Taymiyyah's empiricism and see its relevance to the stability of Islamic epistemology. To answer these questions, this study uses a qualitative method with the type of library research that refers to two works of Ibn Taymiyyah "*Naqdh al-Manthiq*" and "*al-Radd 'ala al-Manthiqiyyin*", while the theory used is the framework of empiricism epistemology. This study found that Ibn Taymiyyah's criticism of Aristotelian formal logic (deductive-syllogistic) which is deeply rooted in the Islamic intellectual tradition is the thing that led to the formulation of the empiricism logic. While Ibn Taymiyyah deconstructed the deductive style of thought, indeed at the same time he had formulated the logic of empiricism, that the essence of natural reality is everything as far as it is particular-concrete, which to capture it requires inductive reasoning in the form of sensory observation, particular syllogism, and analogical reasoning. Finally, this finding has its urgency and contribution to the stability and comprehensiveness of Islamic epistemology.

**Keyword:** *Epistemology; Naqdh al-Manthiq; al-Radd 'ala al-Manthiqiyyin; Deductive; Inductive.*

## Abstrak

Peradaban Islam pada masa keemasannya adalah peradaban yang dibangun oleh tradisi intelektual Islam dengan segala perkembangannya baik dalam wilayah intuitif, tekstual, rasional, maupun empiris. Namun demikian, sementara ilmu pengetahuan Islam dalam wilayah intuitif, tekstual, dan rasional dapat disaksikan perkembangannya hingga dewasa ini, tidak halnya dengan pengetahuan yang menyangkut wilayah empiris yang seakan tenggelam dari paradigma pemikiran Islam. Oleh karenanya, penelitian ini bertujuan untuk menggali struktur logika empirisme Ibnu Taimiyyah dan melihat relevansinya terhadap stabilitas epistemologi Islam. Untuk menjawab persoalan tersebut, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan model *library research* yang mengacu pada dua karya Ibnu Taimiyyah “*Naqdh al-Manthiq*” dan “*al-Radd ‘ala al-Manthiqiyyin*”, sementara teori yang digunakan adalah kerangka epistemologi empirisme. Penelitian ini menemukan bahwa kritik Ibnu Taimiyyah terhadap logika formal Aristotelian (deduktif-silogistik) yang mengakar kuat dalam tradisi intelektual Islam adalah hal yang melatarbelakangi gagasan logika empirismenya. Sementara Ibnu Taimiyyah mendekonstruksi corak pemikiran deduktif tersebut, sungguh pada saat yang sama ia telah merumuskan logika empirismenya, bahwa hakikat dari realitas kealaman adalah segala sesuatu sejauh ia bersifat partikular-konkret, yang untuk menangkapnya diperlukan penalaran induktif yang berupa observasi indrawi, silogisme partikular dan penalaran analogis. Pada akhirnya, temuan ini memiliki urgensi dan kontribusinya tersendiri terhadap stabilitas dan komperhensifitas epistemologi Islam.

**Kata kunci:** Epistemologi; Naqdh al-Manthiq; al-Radd ‘ala al-Manthiqiyyin; Deduktif; Induktif.

## Pendahuluan

Sejarah mencatat bahwa Islam pernah berada di puncak kejayaannya pada kisaran abad kedelapan sampai dengan abad ketiga belas masehi, sehingga tidak heran jika istilah “*the golden age of Islam*” disematkan pada periode tersebut. Puncak kejayaan tersebut merupakan implikasi dan refleksi dari kemajuan peradaban (*hadharah*) Islam yang tentunya tidak bisa dilepaskan dari kontribusi para sarjanawan Muslim dalam menumbuh-kembangkan tradisi intelektual Islam baik dalam wilayah tekstual, rasional, suprarasional (intuitif), maupun empiris. Hal ini selaras dengan apa yang disinggung oleh Seyyed Hossein Nasr bahwa tidak ada peradaban yang dapat berkembang tanpa tradisi intelektual yang hidup.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Lihat: Seyyed Hossein Nasr, *Sains Dan Peradaban Di Dalam Islam*, ed. J. Mahyudin and Ahmad Noe'man (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997).



Namun demikian, patut untuk disayangkan bahwa sebagian masyarakat Muslim dewasa ini tidak menyadari akan degradasi peradaban Islam yang sedang dialaminya.<sup>2</sup> Kemunduran tersebut dapat disaksikan seiring dengan tenggelamnya sisi empirisme ilmu pengetahuan dalam paradigma pemikiran keislaman.<sup>3</sup> Hal ini ditandai dengan munculnya pandangan yang meletakkan Islam seolah bertentangan dengan sains, yang pada gilirannya berdampak pada kemunduran prestasi peradaban masyarakat Muslim, sikap menutup diri, dan keterbelakangannya dalam pergaulan dunia modern.<sup>4</sup>

Jika demikian yang terjadi pada masyarakat Muslim saat ini, akan sangat kontras ketika kita melihat bahwa perkembangan sains justru menandai lahirnya peradaban di Barat. Secara epistemologis, perkembangan sains Barat tersebut merupakan konsekuensi logis dari lahir dan berkembangnya aliran empirisme modern yang dirintis oleh Francis Bacon (1626 M).<sup>5</sup> Dengan adagium masyhurnya “*Knowledge is Power*”, Bacon mengajarkan bahwa pengetahuan inderawi adalah bersifat fungsional, dapat digunakan untuk memajukan kehidupan manusia.<sup>6</sup> Hanya dengan mematuhi hukum-hukum alam, manusia dapat menguasainya. Karenanya, disadari atau tidak, aliran empirisme dengan prinsip-prinsip dasarnya telah memberikan dampak yang signifikan bagi kesejahteraan manusia di zaman modern melalui ilmu-ilmu pengetahuan yang berbasis observasi-observasi empirik.

Namun demikian, jauh sebelum itu, Ibnu Taimiyah (1328 M) telah meletakkan prinsip-prinsip dasar logika empirisme yang tersirat dalam dua karya besarnya: “*al-Raddu ‘ala al-Manthiqiyin*” dan “*Naqdbu al-Manthiq*”. Muhammad Iqbal menilai bahwa Ibnu Taimiyah adalah pemikir Muslim yang memiliki sumbangsih terhadap model penalaran induksi yang saat ini kita kenal melalui aliran empirisme modern.<sup>7</sup> Hal ini ditegaskan oleh Syed Sulaiman Nadvi dan Nurcholish Madjid yang mengungkapkan bahwa dengan membaca “*al-Raddu ‘ala al-Manthiqiyin*”, akan memberikan kesan kepada sidang pembaca bahwa pada kenyataannya Ibnu Taimiyah adalah pendiri pertama sistem logika John Stuart Mill dan cikal bakal filsafat David Hume.<sup>8</sup>

Mempertimbangkan persoalan di atas, penelitian ini tertarik untuk menggali struktur logika empirisme dari pemikiran Ibnu Taimiyah serta melihat relevansinya terhadap stabilitas epistemologi Islam. Adapun poin yang akan diuraikan dalam penelitian ini

<sup>2</sup> Ibnu Rusyd, “Filsafat Islam Dan Masalah Kemunduran Peradaban Islam,” *Jurnal Al-Aqidab* 13, no. 2 (2021).

<sup>3</sup> Rido Kurnianto, “Perbandingan Konsepsi Epistemologi Empirisisme Ibnu Taymiyyah Dan John Locke,” *Tsaqafah* 10, no. 1 (2014), hlm. 160, <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v10i1.68>. Lihat juga: M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam Di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 233. Lihat juga, Roni Ismail, *Menuju Hidup Islami* (Yogyakarta: Insan Madani Press, 1999) hlm. 24.

<sup>4</sup> Moch. Nurcholis, “Integrasi Islam Dan Sains: Sebuah Telaah Epistemologi,” *Falasifa* 12, no. 1 (2021), hlm. 122.

<sup>5</sup> Susanti Vera and R. Yuli A. Hambali, “Aliran Rasionalisme Dan Empirisisme Dalam Kerangka Ilmu Pengetahuan,” *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 1, no. 2 (2021), hlm. 11, <https://doi.org/10.15575/jpiu.12207>.

<sup>6</sup> F Budi Hardiman, *Pemikiran Modern Dari Machiavelli Sampai Nietzsche* (Yogyakarta: PT Kanisius, 2019), hlm. 28.

<sup>7</sup> Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Dodo Press, 2009), hlm. 144.

<sup>8</sup> Syed Sulaiman Nadvi, “Muslims and Greek Schools of Philosophy,” *Islamic Studies* 51, no. 2 (2012), hlm. 218. Lihat juga: Nurcholish Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid Keislaman, Keindonesiaan, Dan Kemodernan*, ed. Budhy Munawar Rachman (Jakarta: Nurcholish Madjid Society (NCMS), 1986), hlm. 40.



berkenaan dengan beberapa pertanyaan penelitian sebagai berikut: (a) bagaimana latar belakang munculnya gagasan Ibnu Taimiyyah yang berkenaan dengan logika empirismenya, (b) bagaimanakah struktur logika empirisme Ibnu Taimiyyah, dan (c) bagaimana relevansinya terhadap stabilitas epistemologi Islam?

Dalam rangka meneguhkan posisi penelitian ini, berikut akan diuraikan penelitian-penelitian terdahulu yang berkaitan dengan topik pembahasan. Mengenai kritik Ibnu Taimiyyah terhadap logika formal Aristotelian, Sobhi Rayan telah mengikhtisarkannya ke dalam dua pembahasan: kritik terhadap proposisi (*al-qadhiyyah*) logika Aristoteles<sup>9</sup> dan kritik terhadap silogisme (*al-qiyas al-burhami*).<sup>10</sup> Berbeda dengan Sobhi Rayan, Jemil Firdaus melakukan studi komparatif mengenai gugatan epistemologis terhadap logika formal Aristotelian antara Ibnu Taimiyyah dan Francis Bacon.<sup>11</sup> Berpijak dari kritik tersebut, Isman Saleh mengemukakan penalaran profetik Ibnu Taimiyyah yang meliputi dua langkah: penilaian (*tashdiq*) menggunakan metode analogis, dan pengambilan kesimpulan secara deduktif-eliminatif.<sup>12</sup> Selanjutnya, terobosan yang dilakukan Rido Kurnianto dalam mendudukkan aspek empirisme Ibnu Taimiyyah dan John Locke, serta implikasi bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan pemikiran keagamaan perlu digarisbawahi dalam penelitian ini.<sup>13</sup> Menurutny, sementara John Locke memiliki konsepsi mengenai tabularasa, maka Ibnu Taimiyyah memiliki konsepsi mengenai fitrah, yang jika keduanya diformulasikan, akan memunculkan epistemologi Islam yang lebih terbuka dengan perkembangan pengetahuan tanpa harus merongrong kewibawaan metafisis dan etis. Namun demikian menurut hemat penulis, penelitian tersebut masih berkuat dalam menguraikan konsep fitrah dan asumsi-asumsi dasar empirisme dalam pemikiran Ibnu Taimiyyah. Oleh karenanya, melengkapi temuan-temuan terdahulu, penelitian ini akan menggali struktur logika empirisme Ibnu Taimiyyah dan melihat relevansinya terhadap stabilisasi epistemologi Islam.

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif dengan model *library research* yang mengacu kepada buku-buku Ibnu Taimiyah berupa: “*Al-Radd ‘ala al-Manthiqiyyin*” dan “*Naqdh al-Manthiq*” sebagai sumber primer, dan buku ataupun artikel lain yang mengkaji pemikiran Ibnu Taimiyah dalam koridor dua sumber primer di atas sebagai sumber sekunder. Selanjutnya, untuk menjawab problem penelitian, penulis menggunakan pendekatan historis dan epistemologis. Pendekatan historis dimaksudkan untuk mengurai aspek-aspek yang mempengaruhi dan melatarbelakangi pemikiran-pemikiran Ibnu Taimiyah mengenai logika

---

<sup>9</sup> Sobhi Sobhi Rayan, “Criticism of Ibn Taymiyyah on the Aristotelian Logical Proposition,” *Islamic Studies* 51, no. 1 (2012), <http://www.jstor.org/stable/23643925>. “Criticism of Ibn Taymiyyah on the Aristotelian Logical Proposition,” *Islamic Studies* 51, no. 1 (2012), <http://www.jstor.org/stable/23643925>.

<sup>10</sup> Sobhi Rayan, “Ibn Taymiyya’s Criticism of the Syllogism,” *Der Islam* 86, no. 1 (October 2011), <https://doi.org/10.1515/islam.2011.016>.

<sup>11</sup> Jemil Firdaus, “Kritik Terhadap Logika Aristoteles (Studi Komparatif Pemikiran Ibn Taimiyah Dan Francis Bacon)” (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014).

<sup>12</sup> Isman Saleh, “Penalaran Profetik Perspektif Ibnu Taimiyyah (Kritik Ibnu Taimiyyah Terhadap Silogisme Yunani),” *Tsaqafah* 15, no. 2 (2019), <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v15i2.3006>.

<sup>13</sup> Kurnianto, “Perbandingan Konsepsi Epistemologi Empirisisme Ibnu Taymiyyah Dan John Locke.”

empirismenya. Sementara pendekatan epistemologis digunakan untuk mengkonstruksi struktur logika empirisme Ibnu Taimiyah. Guna menskematisasi logika empirisme tersebut, penulis menggunakan teori epistemologi empirisme pengetahuan, mengenai apa yang dapat diketahui (hakikat) dan bagaimana mengetahuinya (metode). Setelah logika empirisme tersebut terskematisasi, selanjutnya akan dilihat mengapa temuan ini relevan dengan stabilitas epistemologi Islam.

## Hasil dan Pembahasan

### Latar Belakang Gagasan Logika Empirisme Ibnu Taimiyah (Kritik Terhadap Logika Formal/Manthiq Aristotelian)

Ibnu Taimiyah yang memiliki nama lengkap Ahmad Taqi al-Din Abu al-'Abbas ibn Syihab al-Din Abi al-Mahasin 'Abd al-Halim ibn Majd al-Din Abi al-Barakat 'Abdu al-Salam ibn Abi Muhammad 'Abdullah ibn Abi al-Qasim al-Khidhr ibn Muhammad ibn al-Khidhr ibn Ali ibn Abdillah, dari keluarga Taimiyah, dilahirkan di Harran pada tanggal 10 Rabi' al-Awwal 661 H,<sup>14</sup> tepat lima tahun setelah masa keruntuhan Baghdad dan tiga tahun setelah masuknya pasukan Tatar di Aleppo dan Damaskus.<sup>15</sup> Ibnu Taimiyah dilahirkan dari keluarga yang memiliki kedudukan dalam hal ilmu dan agama. Ayahnya, Syihab al-Din merupakan tokoh yang dihormati keilmuannya baik di tanah kelahirannya maupun semenjak kepindahannya ke Damaskus, dan kakeknya Majd al-Din adalah tokoh pembesar mazhab Hanbali.<sup>16</sup>

Hanbaliyah sebagaimana yang dikenal adalah salah satu dari aliran empat mazhab fiqh yang didirikan oleh Ahmad bin Hanbal. Namun demikian, ia tidak seperti mazhab lain pada umumnya. Aliran Hanbaliyah memiliki karakteristik yang lebih komperhensif yang menganjurkan reformasi sosial dan agama ke arah yang puritan dalam setiap perkembangan sejarahnya. Pada masa Ibnu Taimiyah, Hanbaliyah adalah aliran minoritas yang terhimpit oleh mayoritas muslim yang berafiliasi pada aliran Sunni. Konfrontasi antara keduanya tersebut disebabkan oleh karena mayoritas muslim Sunni membiarkan berbagai macam keyakinan dan praktik yang tidak islami merajalela di masyarakat.<sup>17</sup> Dengan demikian, tidak heran jika Ibnu Taimiyah mendapatkan simpati yang cukup baik dari kalangan sarjanawan sebagai salah satu tokoh pembaruan Islam.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Abu Zahrah merinci beberapa alasan keluarga Ibnu Taimiyah dinisbatkan kepada nama *Taimiyah*. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ibnu Taimiyah Hayatuhu Wa 'Asruru Araubu Wa Fiqhuhu* (Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, n.d.), hlm. 17.

<sup>15</sup> Abu Hasan Ali Nadwi, *Rjal Al-Fikr Wa Ad-Da'wah Fi Al-Islam* (Damaskus dan Beirut: Dar Ibnu katsir, 2007), hlm. 435.

<sup>16</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ibnu Taimiyah Hayatuhu Wa 'Asruru Araubu Wa Fiqhuhu*, hlm. 19.

<sup>17</sup> Nurcholish Madjid, "Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa (a Problem of Reason and Revelation in Islam)" (The University of Chicago, 1984), hlm. 46.

<sup>18</sup> M Azzam Manan, "Pemikiran Pembaruan Dalam Islam: Pertarungan Antara Mazhab Konservatif Dan Aliran Reformis," *Masyarakat Indonesia*, no. 2 (2011) hlm. 240, <http://ejournal.lipi.go.id/index.php/jmi/article/view/653>.

Jika diketengahkan, filsafat mempunyai peranan besar dalam proses pembaruan Ibnu Taimiyyah. Peranan yang dimaksud bukan dalam artian afirmatif. Filsafat bukan sebuah unsur positif yang mengkonstruksi pembaruan Ibnu Taimiyyah. Namun pembaruan yang dicanangkan Ibnu Taimiyyah adalah justru untuk mendekonstruksi warisan Hellenisme tersebut.<sup>19</sup> Memang menurut banyak kalangan, filsafat mempunyai andil besar dalam perkembangan tradisi keilmuan Islam. Namun tidak dengan Ibnu Taimiyyah. Baginya, filsafat yang telah mapan dan mengakar kuat dalam tradisi keilmuan Islam justru telah menjauhkan umat Islam dari ruh Alquran dan Sunnah dan menjadi sumber kemandegan Islam itu sendiri yang tidak mampu merespon problematika zaman yang semakin kompleks.

Filsafat mulai dikenal dalam tradisi keilmuan Islam melalui gelombang Hellenisme sebagai konsekuensi logis dari penerjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab yang dirintis sejak masa pemerintahan Bani Umayyah. Gerakan penerjemahan tersebut mencapai puncaknya pada masa pemerintahan Abbasiyah ketika al-Ma'mun dengan inovasinya mendirikan *Bayt al-Hikmah* sebagai pusat kegiatan ilmiah hingga menyuburkan perkembangan pemikiran spekulatif.<sup>20</sup> Hal ini selaras dengan kebutuhan sarjanawan Muslim untuk menyangkal serangan dari agama-agama di luar Islam. Konsekuensinya, banyak sarjanawan muslim (Mu'tazilah) yang mendiskusikan Islam khususnya dalam pembahasan mengenai ketuhanan dengan menggunakan metode-metode filosofis-spekulatif. Namun demikian, warisan Hellenisme tersebut tidak sepenuhnya mendapat respon yang baik dari kalangan umat muslim. Sebagian besar umat muslim yang berafiliasi kepada *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah* enggan menerima bahkan menolak tradisi tersebut. Hal itu disebabkan para filosof muslim dengan kebebasannya mengeksplorasi tradisi Yunani tersebut dengan menjadikannya premis-premis sebagai pijakan dalam mengkaji Islam. Hingga tidak sedikit dari kesimpulan-kesimpulan yang dihasilkan menyalahi makna-makna literer Alquran dan Sunnah.

Oleh karenanya, muncul apa yang dikenal dalam tradisi keilmuan Islam sebagai Ilmu Kalam. Kehadiran ilmu Kalam tersebut sejatinya adalah respon terhadap kelancangan filsafat dan sebagai upaya dalam membentengi agama dari kerancuan-kerancuan filsafat. Namun dalam perkembangannya, ilmu kalam tidak bisa melepaskan diri sepenuhnya dari pengaruh-pengaruh warisan Hellenisme tersebut. Dari sini sejatinya, sebagaimana yang dikemukakan oleh Abu Hasan Nadwi bahwa ilmu kalam tidak lain adalah dapat dikatakan sebagai filsafat agama.<sup>21</sup> Hal ini dikarenakan ilmu kalam dalam setiap pembahasan dan pengambilan dalil selalu mengadopsi gaya, metode, dan bahasa filsafat.<sup>22</sup> Kendati mirip, keduanya tidaklah sama. Perbedaan itu dapat disaksikan melalui upaya ilmu kalam dalam meletakkan ayat-

---

<sup>19</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ibnu Taimiyyah Hayatuhu Wa 'Asruru Araubu Wa Fiqhuhu*, hlm. 237-238.

<sup>20</sup> Nurcholish Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid Keislaman, Keindonesiaan, Dan Kemodernan*, hlm. 24.

<sup>21</sup> Abu Hasan Ali Nadwi, *Rijal Al-Fikr Wa Ad-Da'wah Fi Al-Islam*, hlm. 426-427.

<sup>22</sup> Josef Van Ess, sebagaimana yang dikutip Imam Iqbal, menilai bahwa logika Aristoteles dan Stoa mempengaruhi struktur logika yang digunakan dalam merumuskan konsep-konsep dalam ilmu Kalam. Imam Iqbal, "Logika Keilmuan Kalam: Tinjauan Filsafat Ilmu," *ESENSIA* 16, no. 2 (2015), hlm. 15.

ayat Alquran sebagai premis-premis pijakannya. Berbeda dengan filsafat yang mendasarkan pijakan premisnya kepada rasio.<sup>23</sup>

Sempalan-sempalan warisan Hellenisme tersebut sebagaimana yang disinyalir Nurcholish Majid sejatinya telah ada semenjak Ja'd ibn Dirham mendeklarasikan bahwa Alquran adalah diciptakan (*makbluq*) dan dilanjutkan oleh Jahm ibn Safwan yang mengenalkan metode interpretasi metaforis.<sup>24</sup> Dua hal di atas merupakan stimulus bagi perkembangan pemikiran rasional-filosofis dalam diskusi agama hingga masa kejayaan Mu'tazilah. Asy'ariyah yang diceritakan paling berhasil dalam menghadang gelombang Hellenisme tersebut dan disebut-sebut sebagai cikal bakal *Ablu al-Sunnah wa al-jama'ab*<sup>25</sup> tetap memiliki tendensi kepada Aristotelianisme dan Neoplatonisme. Hal itu dapat dilihat di antaranya melalui bagaimana mereka memformulasikan konsep keberadaan Tuhan (*itsbat al-shani*) dan penciptaan jagad raya (*huduts al-'alam*).<sup>26</sup>

Selanjutnya, warisan Hellenisme tersebut tidak hanya berdampak terhadap tradisi keilmuan Kalam. Karena berbagai sebab historis dan keilmuan, para ahli tasawuf juga terpengaruh oleh filsafat ketimuran (*falsafah isyraqiyyah*) yang datang dari Yunani dan India, yang mana filsafat tersebut telah bercampur-aduk dengan aqidah Islam dan pemikiran-pemikirannya hingga sukar untuk disaring.<sup>27</sup> Filsafat ketimuran Neoplatonisme, peribadatan orang-orang India, aqidah Hulul dan Ittihad, mazhab Wahdatul Wujud, keseluruhannya menurut Ibnu Taimiyah telah mengakibatkan kekacauan pemikiran ahli tasawuf.<sup>28</sup> Namun demikian tidak serta merta Ibnu Taimiyah menolak secara total tasawuf. Baginya, tidak menjadi sebuah masalah apabila tradisi tasawuf masih linear dengan ajaran Alquran dan Sunnah.<sup>29</sup>

Di samping dampak dari filsafat yang telah menyatu dalam tradisi keilmuan Islam, Ibnu Taimiyah merasa resah dengan degradasi moral masyarakat yang disinyalirnya disebabkan oleh popularisme praktik tarekat.<sup>30</sup> Hal tersebut sebagaimana yang dikemukakan Abu Zahrah disebabkan oleh pemimpin-pemimpin tarekat (*mursyid*) yang terkadang melampaui batas hingga menjauh dari ruh agama dalam membimbing khalayak 'awam. Hingga meledaklah penyimpangan-penyimpangan seperti: kepercayaan berlebih kepada *awliya*, meminta

<sup>23</sup> Ibn Khaldun, "Muqaddimah," ed. Abdullah Muhammad Al-Darwisy (Damaskus, 2004), hlm. 213-214. but is a fine piece of work by itself. The books covers topics related to the social sciences such as early civilization, politics, government, and economics, etc. There is also a chapter dedicated to science and the philosophy of science. The phrase "oath of allegiance" is used multiple times throughout the book (see below)

<sup>24</sup> Nurcholish Madjid, "Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa (a Problem of Reason and Revelation in Islam)," hlm. 1.

<sup>25</sup> Ahmad Thayyib, *Ablu As-Sunnah Wa Al-Jama'ab* (Cairo: Dar al-Quds al-'Arabi, 2018), hlm. 18.

<sup>26</sup> Mahmud Abu Daqiqah, *Al-Qaul as-Sadid Fi 'Ilmi at-Taubid* (Cairo: Al-Azhar as-Syarif al-Idarah al-'Ammah li Ihya at-Turats, n.d.), hlm. 234-240.

<sup>27</sup> Abu Hasan Ali Nadwi, *Rjial Al-Fiker Wa Ad-Da'wab Fi Al-Islam*, hlm. 431.

<sup>28</sup> Ahmed Nafiu Arikewuyo, "A Comparative Study of Al-Ghazali's and Ibn Taymiyyah's Views on Sufism," *International Journal of Islamic Thought* 17, no. 1 (2020), hlm. 20, <https://doi.org/10.24035/IJIT.17.2020.166>.

<sup>29</sup> Hamdan Maghribi and Alfina Hidayah, "Between Salafi and Sufi: Ibn Taimiyah's Critique of Al-Qusyairi's Views on Sufism," *Tsaqafah* 19, no. 2 (2023), hlm. 464.

<sup>30</sup> H A R Gibb, *Mohammedanism an Historical Survey*, 2nd Editio (New York: Oxford University Press, 1966), hlm. 162.

keberkahan kepada mereka, hingga memuliakan kuburan, yang keseluruhannya bermula dari tradisi pengkultusan guru spiritual (*taqdis al-syaikh*).<sup>31</sup> Yang tidak kalah pentingnya dari anomali-anomali yang terjadi di masa Ibnu Taimiyah adalah keresahannya akan degradasi kearifan intelektual yang seharusnya lebih memuaskan, membimbing, dan mengantarkan kepada hidayah justru malah dijadikan alat untuk memonopoli kebenaran.<sup>32</sup> Hal ini sedikit banyak menjadi stimulus fanatisme mazhab, yang menjadi sebab merebaknya taqlid hingga tertutupnya pintu ijtihad.<sup>33</sup>

Kiranya fakta-fakta di atas cukup untuk menggambarkan kondisi historis keilmuan yang mengantarkan pembaruan yang dicanangkan Ibnu Taimiyah dalam rangka memurnikan dan meremajakan pemikiran Islam.<sup>34</sup> Ibnu Taimiyah menyadari bahwa sebagian besar tradisi pemikiran masyarakat muslim berakar pada doktrin teologi skolastik, Kalam, dan Hellenisme semu filsafat.<sup>35</sup> Doktrin tersebut mengklaim bahwa rasio dibutuhkan dalam memahami agama, sehingga implikasinya mengafirmasi superioritas rasio di atas teks suci. Maka program Ibn Taimiyya berpusat pada penolakan klaim tersebut, serta mengupayakan keunggulan wahyu di atas rasio, karena ajaran ketuhanan pada dasarnya bersifat supra rasional.<sup>36</sup> Oleh karenanya di antara proyek Ibnu Taimiyah yang sangat penting adalah mengidentifikasi kesalahan-kesalahan prinsipil dari logika formal Aristotelian yang telah mengakar kuat dalam tradisi intelektual Islam.<sup>37</sup> Keberatan-keberatan Ibnu Taimiyah terhadap logika formal (*manthiq*) Aristotelian tersebut ia kemukakan dalam “*al-Raddu ‘ala al-Manthiqiyin*” dan “*Naqdh al-Manthiq*”.

Sebagaimana telah dikemukakan bahwa sarjanawan muslim tidak satu suara dalam merespon warisan Hellenisme, dan salah satu unsur terpenting dari warisan tersebut adalah logika formal (*manthiq*). Dalam merespon tradisi logika formal sebagai metode pengkajian agama, menurut hemat penulis, sarjanawan muslim pada masa Ibnu Taimiyah terpetakan ke dalam tiga golongan: mereka yang dengan gigih mengeksploitasi penuh logika formal Aristotelian (filosof muslim), mereka yang menggunakan dengan penuh kehati-hatian (mutakallim), dan mereka yang menolak secara total. Ibnu taimiyah melalui klasifikasi di atas dapat dikategorikan ke dalam golongan yang terakhir.

Namun demikian, tidak hanya Ibnu Taimiyah yang menolak pengaplikasian logika formal dalam kajian agama. Imam Syafi'i juga termasuk ulama yang menolaknya. Menurutnya, sebab perpecahan dan kejahilan umat muslim dalam agama adalah karena mereka meninggalkan

---

<sup>31</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ibnu Taimiyyah Hayatuhu Wa 'Asruru Araabu Wa Fiqhubu*, hlm. 154.

<sup>32</sup> Muhammad Abu Zahrah, hlm. 154.

<sup>33</sup> Abu Hasan Ali Nadwi, *Rjal Al-Fikr Wa Ad-Da'wah Fi Al-Islam*, hlm. 432.

<sup>34</sup> Nurcholish Madjid, “Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa (a Problem of Reason and Revelation in Islam)”, hlm. 53.

<sup>35</sup> Ibnu Taimiyyah, *Naqdh Al-Manthiq* (Cairo: Mathba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1951), hlm. 8.

<sup>36</sup> Ibnu Taimiyyah, hlm. 56.

<sup>37</sup> Wael B Hallaq, *Ibn Taimiyya Against the Greek Logicians* (New York: Oxford University Press, 1993).



bahasa (*lisan*) Arab dan cenderung kepada lisan Aristoteles (*manthiq*).<sup>38</sup> Selain itu, Ibnu Sholah juga menegaskan penolakannya terhadap logika Aristotelian tersebut. Menurutnya, *manthiq* adalah gerbang filsafat, sedangkan filsafat adalah gerbang perpecahan. Hal ini dikarenakan *manthiq* bukan merupakan sesuatu yang bersumber dari syariat Islam. Bahkan para sahabat, *tabi'in*, hingga para mujtahid tidak mengizinkan penggunaan *manthiq*.<sup>39</sup> Ibnu Sholah menegaskan bahwa penggunaan istilah-istilah *manthiq* dalam pembahasan syariat adalah sebuah kemunkaran yang diada-adakan (*mustabdatsah*) karena sesungguhnya syariat sama sekali tidak membutuhkannya.<sup>40</sup>

Berbeda dengan Ibnu Sholah dan Imam Syafi'i dalam menolak nalar Aristotelian tersebut dengan sederhana yang hanya berbasis pada fatwa, Ibnu Taimiyah dengan konsistensi dan metodologi yang sistematis-kritis mendekonstruksi warisan Hellenisme tersebut secara radikal.<sup>41</sup> Dalam ungkapan lain, Ibnu Taimiyah tidak hanya mengemukakan bahwa *manthiq* menyalahi hukum syariat (*manqul*) namun juga menyalahi hukum akal (*ma'qul*).<sup>42</sup> Hal tersebut dibuktikannya dengan mendalami *manthiq* itu sendiri dengan cermat<sup>43</sup> lalu mengemukakan kesalahan-kesalahan prinsipil darinya dalam "*al-Raddu 'ala al-Manthiqiyyin*" dan "*Naqdh al-Manthiq*".

Keseriusan Ibnu Taimiyah dalam mengkritik logika formal dapat disaksikan melalui dedikasinya dalam menelaah warisan Hellenisme tersebut. Terbukti sebelum mengemukakan kritiknya, lebih dahulu Ibnu Taimiyah mengikhtisarkan substansi dari logika formal Aristotelian dalam muqaddimah "*al-Radd 'ala al-Manthiqiyyin*" dan memaparkan secara rinci pengaruh *manthiq* dalam perkembangan keilmuan Islam pada bagian pertama dari "*Naqdh al-Manthiq*".<sup>44</sup> Baru setelah itu, dengan serius Ibnu Taimiyah merinci kesalahan-kesalahan prinsipil dalam sisa pembahasan karyanya.

Mengenai kritiknya terhadap *manthiq* dalam "*Naqdh al-Manthiq*", Ibnu Taimiyah membaginya ke dalam dua pembahasan utama. Yang pertama memuat keberatan-keberatannya terhadap konsep definisi (*al-hadd/ qaul syarih*) yang diperinci menjadi 16 aspek.<sup>45</sup> Sedangkan bagian yang kedua memuat keberatan-keberatannya terhadap silogisme/logika deduktif (*qiyas burhani*) yang dijabarkannya dalam lima aspek.<sup>46</sup> Secara umum, menurut Ibnu Taimiyah konsep *al-hadd* - yang menurut logikawan sebagai syarat untuk mendapatkan pengetahuan yang bersifat *tashawwuriyyat* - dan *al-qiyas* (silogisme) - sebagai syarat untuk memperoleh pengetahuan yang bersifat *tashdiqiyat* - diumpamakannya dengan perkataan yang cenderung berlebihan dalam arti menyusahkan diri dan dibuat-buat.

<sup>38</sup> Abdul Halim Mahmud, *Al-Islam Wa Al-'Aql* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 2017), hlm. 42.

<sup>39</sup> Ali Sami Nasysyar, *Manabij Al-Bahits 'inda Mufakkiri Al-Islam* (Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1947), hlm. 142.

<sup>40</sup> Ali Sami Nasysyar, hlm. 142.

<sup>41</sup> Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, hlm. 144.

<sup>42</sup> Ali Sami Nasysyar, hlm. 144.

<sup>43</sup> Ibnu Taimiyah, *Naqdh Al-Manthiq*, hlm. 8.

<sup>44</sup> Ibnu Taimiyah, *Naqdh Al-Manthiq*, hlm. 10-12.

<sup>45</sup> Ibnu Taimiyah, hlm. 184.

<sup>46</sup> Ibnu Taimiyah, hlm. 201.

Sedangkan dalam “*al-Raddu ‘ala al-Manthiqiyin*” Ibnu Taimiyah membagi kritiknya ke dalam dua bagian. Setiap bagian mencakup dua permasalahan. Bagian pertama mencakup kritiknya terhadap argumen logikawan yang mengatakan bahwa “pengetahuan *tashawwuriyyah* tidak bisa diperoleh kecuali melalui *al-hadd* (definisi)” dan “pengetahuan *tashdiqiyah* tidak bisa diperoleh kecuali melalui *al-qiyas al-burbani* (silogisme)”. Sedangkan bagian kedua mencakup kritiknya terhadap argumen logikawan yang mengatakan bahwa “*al-hadd* (definisi) berguna memberikan pengetahuan *tashawwuriyyah*” dan “*al-qiyas al-burbani* (silogisme) berguna memberikan pengetahuan *tashdiqiyah*”.<sup>47</sup> Jadi, tidak jauh berbeda dengan “*Naqdh al-Manthiq*” bahwa yang menjadi fokus utama kritik Ibnu Taimiyah dalam kedua karyanya adalah dua konsep besar dari manthiq, yaitu konsep definisi (*al-hadd*) dan konsep silogisme/penalaran deduktif (*al-qiyas al-burbani*).

Di antara keberatan Ibnu Taimiyah yang termuat dalam kritiknya terhadap konsep penalaran deduktif-silogistik adalah bahwa proposisi universal (*al-qadhiyyah al-kulliyah*) sebagai basis dari struktur logika formal sejatinya hanya eksis dalam dunia alam pikiran atau intelek. Sedangkan apa yang ada dalam intelek pada dasarnya adalah akumulasi dari hal-hal yang bersifat partikular-konkrit dalam realitas. Karenanya, logika formal tidak dapat mengantarkan kepada pengetahuan positif tentang realitas yang ada.<sup>48</sup> Oleh karenanya bagi Ibnu Taimiyah bukanlah proposisi universal, melainkan proposisi partikular (*al-qadhiyyah al-juz’iyyah*) yang menjadi basis fundamental yang mengantarkan kepada pengetahuan.<sup>49</sup> Dari sini bisa dilihat selain dari kritiknya terhadap manthiq, Ibnu Taimiyah juga telah meletakkan prinsip-prinsip dasar dari logika induktif yang menjadi pijakan bagi sistem aliran empirisme modern. Prinsip-prinsip tersebut yang akan dikemukakan dalam pembahasan berikutnya.

## Menggali Struktur Logika Empirisme dari Pemikiran Ibnu Taimiyah

Secara etimologi, logika berasal dari bahasa Latin “*logos*” yang berarti perkataan atau sabda.<sup>50</sup> Sedangkan secara terminologi, logika sering diartikan sebagai ilmu pengetahuan dan kecakapan untuk berpikir lurus.<sup>51</sup> Irving Copi mendefinisikan logika sebagai ilmu yang membahas tentang metode dan prinsip yang digunakan untuk membedakan penalaran yang benar dari yang salah.<sup>52</sup> Dalam fase sejarahnya, kata logika pertama kali dipergunakan oleh Zeno dari Citium. Sedangkan kaum Sofis, Socrates dan Plato juga harus dicatat sebagai perintis lahirnya logika.<sup>53</sup> Namun demikian, yang berjasa mensistematisasi logika sebagai

<sup>47</sup> Ibnu Taimiyah, *Ar-Raddu ‘ala Al-Manthiqiyin*, hlm. 48.

<sup>48</sup> Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983), hlm. 317.

<sup>49</sup> Rayan, “Criticism of Ibn Taymiyyah on the Aristotelian Logical Proposition.”, hlm. 69.

<sup>50</sup> Mundiri, *Logika* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2011), hlm. 1.

<sup>51</sup> Alex Lanur OFM, *Logika Selayang Pandang* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), hlm. 7.

<sup>52</sup> Irving M Copi, Carl Cohen, and Kenneth McMahon, *Introduction To Logic*, 14th Editi (London and New York: Routledge, 2016), hlm. 32.

<sup>53</sup> Mundiri, *Logika*, hlm. 2.



cabang dari ilmu pengetahuan adalah Aristoteles dan kaum Stoa.<sup>54</sup> Aristoteles meninggalkan enam buah karya yang oleh murid-muridnya diberi nama “*To Organon*”.<sup>55</sup>

Logika sebagai sebuah seni penalaran yang dikembangkan oleh Aristoteles pada dasarnya merupakan argumentasi yang bersifat silogistik. Dikatakan demikian karena kesimpulannya diperoleh dari dua premis (mayor dan minor).<sup>56</sup> Sedangkan pijakan awalnya (premis mayor), selalu bertolak dari proposisi universal.<sup>57</sup> Dengan demikian, seringkali logika Aristotelian tersebut dimaknai sebagai penalaran deduktif. Penalaran deduktif adalah sebuah proses pengambilan kesimpulan yang bersifat partikular dari proposisi yang bersifat universal.<sup>58</sup> Secara sederhana dalam proses penalaran deduktif, akal budi menyimpulkan pengetahuan yang lebih khusus dari pengetahuan yang lebih umum.

Seiring berkembangnya fase keilmuan, logika Aristotelian sebagai metode penalaran deduktif mulai mendapatkan gugatan epistemologis dari berbagai kritikus. Francis Bacon yang sering dibicarakan sebagai perintis aliran empirisme<sup>59</sup> menggugat model penalaran Aristotelian tersebut dengan menulis magnum opusnya “*Novum Organum Scientiarum*” sebagai tandingan dari “*To Organon*” Aristoteles. Dengannya, Bacon dipandang sebagai perintis metode ilmiah induksi.<sup>60</sup> Induksi adalah suatu proses penalaran di mana akal budi menyimpulkan pengetahuan yang umum atau universal dari pengetahuan yang khusus atau partikular.<sup>61</sup> Dalam model penalaran induksi,<sup>62</sup> hubungan antara premis-premis dengan kesimpulannya bukan merupakan suatu keharusan logis sebagaimana yang terjadi pada penalaran deduktif. Namun demikian, bukan berarti bahwa penalaran induktif bersifat lemah. Justru dengan penalaran induktif, kesimpulan yang dihasilkan adalah hal-hal yang berlandaskan fakta (*matters of fact*) dalam istilah David Hume, karena bertolak dari observasi-observasi empirik.<sup>63</sup> Karena bagi kaum empirisme, pengetahuan tidak didapat secara apriori (mendahului pengalaman), melainkan secara aposteriori (melalui pengalaman).<sup>64</sup> Model

<sup>54</sup> Luis Xavier Lopez-Farjeat and Richard C Taylor, “Reasoning in the Quran,” in *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (New York: Routledge, 2016), hlm. 27.

<sup>55</sup> Keenam karya tersebut adalah: *Categoriae* (tentang pengertian-pengertian), *De Interpretatione* (tentang keputusan-keputusan), *Analytica Priora* (tentang silogisme), *Analytica Posteriora* (tentang pembuktian), *Topica* (tentang metode berdebat), dan *De Sophisticis Elenchis* (tentang kesalahan-kesalahan berpikir). Alex Lanur OFM, *Logika Selayang Pandang*, hlm. 69.

<sup>56</sup> Irving M Copi, Carl Cohen, and Kenneth McMahon, *Introduction To Logic*, hlm. 256.

<sup>57</sup> Sebagai contoh proses pengaplikasian silogisme Aristotelian tersebut adalah sebagai berikut: Setiap logam memuai jika dipanaskan (premis mayor), besi adalah logam (premis minor), maka besi memuai jika dipanaskan (kesimpulan).

<sup>58</sup> Irving M Copi, *Reading on Logic* (New York: The Macmillan Company, 1964), hlm. 271.

<sup>59</sup> Empirisme adalah aliran epistemologi yang menyatakan bahwa sumber pengetahuan harus dicari dalam pengalaman. Empirisme juga menegaskan bahwa semua ide (gagasan) adalah tidak lebih dari hasil abstraksi rasio yang dibentuk dengan menggabungkan apa yang dialami. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 197-198.

<sup>60</sup> F Budi Hardiman, *Pemikiran Modern Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, hlm. 30.

<sup>61</sup> Alex Lanur OFM, *Logika Selayang Pandang*, hlm. 40.

<sup>62</sup> Sebagai contoh proses pengaplikasian metode penalaran induksi adalah sebagai berikut: Besi memuai bila dipanaskan, seng memuai bila dipanaskan, platina memuai bila dipanaskan, emas memuai bila dipanaskan; lalu besi, seng, platina, emas adalah logam; maka logam memuai bila dipanaskan (kesimpulan).

<sup>63</sup> Irving M Copi, Carl Cohen, and Kenneth McMahon, *Introduction To Logic*, hlm. 533.

<sup>64</sup> F Budi Hardiman, *Pemikiran Modern Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, hlm. 65.

penalaran induksi seperti inilah yang pada akhirnya mengilhami perkembangan aliran empirisme modern yang memiliki andil besar bagi perkembangan keilmuan Barat.

Namun demikian, sebuah pertanyaan yang patut diajukan adalah seberapa valid metode penalaran induktif tersebut dinisbatkan kepada para perintis aliran empirisme modern? Sir Muhammad Iqbal dalam *“The Reconstruction of Religious Thought in Islam”* mengemukakan jawaban dari pertanyaan di atas dengan mengatakan bahwa melalui *“Naqdh al-Manthiq”*, Ibnu Taimiyyah telah menunjukkan bahwa model penalaran induktif adalah satu-satunya bentuk argumentasi yang dapat diandalkan. Maka bagi Iqbal, mengira bahwa metode eksperimen adalah penemuan Barat sejatinya merupakan kekeliruan.<sup>65</sup>

Untuk itu, dalam rangka menskematisasi logika empirisme Ibnu Taimiyyah, penulis akan melakukan peninjauan terhadap pemikiran Ibnu Taimiyyah menggunakan kerangka epistemologi. Pembahasan mengenai sistem epistemologi manapun pada dasarnya tidak dapat dilepaskan dari pembahasan mengenai hakikat atau sumber pengetahuan dan metode atau cara untuk memperoleh pengetahuan tersebut.<sup>66</sup> Sederhananya, di antara yang diungkap dalam pembahasan epistemologi adalah mengenai apa yang dapat diketahui dan bagaimana mengetahuinya. Namun demikian, penting untuk dikemukakan di awal bahwa Ibnu Taimiyyah membagi pengetahuan - ditinjau dari objeknya - ke dalam dua wilayah: pengetahuan keagamaan (*‘ilm bi al-khaliq*) dan pengetahuan kealaman (*‘ilm bi al-makhlūq*).<sup>67</sup> Bagi Ibnu Taimiyyah, baik pengetahuan keagamaan maupun pengetahuan kealaman seperti kedokteran, aritmetika, arsitektur tidak dapat diraih menggunakan metode manthiq.<sup>68</sup> Maka untuk menjangkau pengetahuan keagamaan, Ali al-Wardi mengungkapkan bahwa Ibnu Taimiyyah cenderung kepada *salafu as-salih*, sementara dalam menjangkau pengetahuan kealaman, Ibnu Taimiyyah menaruh perhatiannya kepada observasi-observasi empirik.<sup>69</sup>

Karena yang menjadi fokus pembahasan pada penelitian ini adalah jenis pengetahuan yang kedua (*‘ilm bi al-makhlūq*), mengenai jenis pengetahuan tersebut, realisme<sup>70</sup> Ibnu Taimiyyah tampak ketika ia mengemukakan bahwa hakikat yang dapat diketahui adalah segala sesuatu sejauh ia dapat diobservasi secara indrawi, baik penginderaan eksternal maupun internal.<sup>71</sup> Oleh karenanya bagi Ibnu Taimiyyah, hakekat atau sumber pengetahuan adalah hal-hal yang eksistensinya bersifat faktual-konkret (*maujudah fi al-khbarij*). Argumentasi Ibnu Taimiyyah bertolak dari kritiknya terhadap konsep definisi (*al-hadd*) dan proposisi universal (*qadhiyyah kulliyah*) yang digunakan sebagai basis silogisme. Menurut Ibnu Taimiyyah, yang ada di dalam definisi (*al-hadd*) dan juga proposisi universal (*qadhiyyah kulliyah*) adalah ide-ide

<sup>65</sup> Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, hlm. 144.

<sup>66</sup> Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Rajawali Press, 2016), hlm. 92.

<sup>67</sup> Ibnu Taimiyyah, *Ar-Raddu ‘ala Al-Manthiqiyyin*, hlm. 172.

<sup>68</sup> Ibnu Taimiyyah, *Naqdh Al-Manthiq*, hlm. 168.

<sup>69</sup> Ali Al-Wardi, *Manthiq Ibn Khaldun* (Beirut: Kufaan Publishing, 1994), hlm. 59.

<sup>70</sup> Realisme dalam istilah filsafat merupakan lawan dari idealisme. Aliran realisme menyatakan bahwa objek pengetahuan dunia eksternal berada tak tergantung dari kesadaran kita. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 935.

<sup>71</sup> Ibnu Taimiyyah, *Naqdh Al-Manthiq*, hlm. 187.

yang bersifat universal (*aqwal kulliyah*). Sedangkan ide-ide universal tersebut hanya eksis di dalam akal atau intelek (*fi al-dẓihni*). Padahal, ide-ide universal tersebut sejatinya merupakan akumulasi dari hal-hal yang bersifat partikular-konkret. Maka, konsep definisi sejatinya tidak dapat mengantarkan kepada realitas. Oleh karenanya, Ibnu Taimiyyah menyimpulkan bahwa realitas bukanlah ide-ide yang ada di intelek, melainkan hal-hal yang eksistensinya bersifat faktual-konkret (*maujudah fi al-kḥarij*).<sup>72</sup> Atau dalam bahasa Ibnu Taimiyyah “*al-haqiqatu fi al-a’yan la fi al-adẓhan*”.

Untuk memudahkan pembacaan terhadap realisme Ibnu Taimiyyah di atas, perlu dikemukakan contoh dari konsep definisi (*al-hadd*) yang sering digunakan oleh para filosof maupun teolog, yaitu “manusia” sebagai “hewan yang berpikir” (*hayawan nathiq*, atau dalam bahasa Aristoteles *animale rationale*). Jika menggunakan sudut pandang Ibnu Taimiyyah, “hewan” dan “berpikir” yang digunakan untuk mendefinisikan “manusia” sejatinya merupakan konsep universal yang hanya eksis dalam intelek. Padahal, “hewan” maupun “berpikir” merupakan ide hasil abstraksi dari realitas-realitas partikular-konkrit (*juziyyat*) dari beberapa hewan maupun manusia yang berpikir yang kita saksikan secara langsung. Kata “hewan” bukan merupakan entitas kecuali merujuk kepada beberapa binatang tertentu (*mu’ayyan*) seperti “gajah (tertentu), harimau (tertentu), kucing (tertentu), dan sebagainya”. Oleh karenanya, menurut Ibnu Taimiyyah untuk mengetahui hakekat dari realitas ini adalah bukan dengan pemikiran-pemikiran deduktif-silogistik, melainkan dengan meneliti langsung apa-apa yang ada sebagai partikular-partikular (*al-juziyyat*) yang mana hal-hal tersebut memungkinkan untuk diindra.<sup>73</sup>

Sejalan dengan tawaran Ibnu Taimiyyah di atas, pada dasarnya ia telah menegaskan status epistemologinya berkenaan dengan bagaimana pengetahuan tersebut didapatkan. Bagi Ibnu Taimiyyah, proposisi universal yang merupakan fondasi dari struktur silogisme pada dasarnya bersumber dari hal-hal yang bersifat indrawi baik eksternal maupun internal (*hissiyyat zahirah wa bathinah*),<sup>74</sup> aksioma (*badhiyyat*), transmisi (*mutawatirat*), pengalaman (*tajribiyyat*), intuitif (*badasiyyat*), dan akal (*‘aqliyyat*). Namun, tidak satupun dari pengetahuan indrawi, aksioma, transmisi, pengalaman, dan intuisi dapat mengetahui kecuali hal-hal yang bersifat partikular (*juziyyat*). Sedangkan pengetahuan akal (*‘aqliyyat*) mustahil diketahui kecuali melalui pengindraan zahir maupun batin.<sup>75</sup> Maka, transisi logisnya adalah dari yang partikular menuju yang universal, bukan sebaliknya. Hal ini berarti seseorang memulai dengan mengamati, meneliti, dan mengobservasi hal-hal yang bersifat partikular-empirik sebelum sampai kepada ide-ide universal-abstrak.

<sup>72</sup> Ibnu Taimiyyah, hlm. 186-187.

<sup>73</sup> Nurcholish Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid Keislaman, Keindonesiaan, Dan Kemodernan*, hlm. 41.

<sup>74</sup> Ibnu Taimiyyah membedakan antara penginderaan eksternal dan internal. Penginderaan eksternal adalah proses penginderaan realitas yang bersifat konkret-fisik seperti rasa, warna, bau, benda padat. Sementara penginderaan internal adalah proses penginderaan realitas yang bersifat konkret-abstrak seperti perasaan lapar, cinta, amarah, Bahagia, dan lainnya. Lihat: Ibnu Taimiyyah, *Ar-Raddu ‘ala Al-Manthiqiyin*, hlm. 52-53.

<sup>75</sup> Ibnu Taimiyyah, *Naqdh Al-Manthiq*, hlm. 202-203.

Oleh karenanya Ibnu Taimiyah menekankan akan pentingnya pengindraan, silogisme yang hanya terdiri dari proposisi partikular, dan analogi (*qiyas tamtsil*) sebagai instrumen pengetahuan.<sup>76</sup> Mengenai urgensi yang pertama, Ibnu Taimiyah memberikan permisalan bahwa dengan mengamati bahwa “zaid” berada di sebuah tempat, sedangkan “amru” berada di lain tempat, kita tidak perlu membuktikannya secara silogistik bahwa satu tubuh/benda tidak bisa berada di dua tempat sekaligus dalam satu waktu.<sup>77</sup> Kita tidak perlu membuktikan dengan argumentasi silogisme (*qiyas burhani*) mengenai “besi memuai bila dipanaskan” dengan: “semua logam memuai bila dipanaskan (premis mayor), besi adalah logam (premis minor), maka besi memuai bila dipanaskan (kesimpulan)”. Namun yang perlu dilakukan adalah mengamati dan mengobservasi secara empirik bahwa pemuaian besi disebabkan oleh suhu panas pada besi tersebut.

Selanjutnya, bagi Ibnu Taimiyah, silogisme yang tepat adalah bukan yang terdiri dari proposisi universal, melainkan yang terdiri dari proposisi-proposisi partikular. Dengan sederhana Ibnu Taimiyah memberikan permisalan bahwa “jika Abu Bakar lebih utama dari Umar” sedangkan “Umar lebih utama dari Utsman dan Ali”, maka “Abu Bakar lebih utama dari Utsman dan Ali”.<sup>78</sup> Dari sini dapat kita ketahui bahwa menurut Ibnu Taimiyah, proposisi partikular memiliki peran penting untuk mengantarkan kepada pengetahuan baru.

Lebih dari itu, induktivisme Ibnu Taimiyah sangat tampak ketika menegaskan urgensi dari analogi (*qiyas tamtsil*) terhadap hal-hal yang tidak dapat dijamah oleh indra secara langsung.<sup>79</sup> Kita mengetahui api misalnya, dengan perantara indra terhadap beberapa fenomena tertentu bahwa api dapat membakar. Dari beberapa kejadian partikular tersebut, akal kita sampai pada kesimpulan bahwa “semua api membakar”. Lalu dengan kesimpulan tersebut, dapat kita katakan bahwa jika ada api tertentu yang tidak dalam jangkauan indra kita, kita akan tau bahwa api tersebut akan membakar, karena api tersebut memiliki karakteristik yang sama dengan api yang kita amati langsung secara empirik di awal.<sup>80</sup>

Contoh lain yang dikemukakan Ibnu Taimiyah adalah bahwa seseorang sebelum mengetahui proposisi yang mengatakan bahwa “setiap manusia memiliki kehendak untuk bergerak”, terlebih dahulu ia mengetahui bahwa pada dirinya sendiri ia memiliki kehendak untuk bergerak. Diapun mengetahui bahwa “setiap manusia memiliki kehendak untuk bergerak” sebelum ia mengetahui bahwa “setiap hewan (genus dari manusia) memiliki kehendak untuk bergerak”. Dari dua permisalan di atas, Ibnu Taimiyah menegaskan bahwa ketentuan tersebut diperoleh melalui perantara, yakni dengan menganalogikan yang ghaib (yang tidak terjamah langsung oleh indra) dari yang nyata (terbukti secara empirik), karena

---

<sup>76</sup> Ibnu Taimiyah, hlm. 205.

<sup>77</sup> Ibnu Taimiyah, hlm. 205.

<sup>78</sup> Ibnu Taimiyah, hlm. 206.

<sup>79</sup> Ibnu Taimiyah, *Ar-Raddu 'ala Al-Mantbiqiyin*, hlm. 53.

<sup>80</sup> Ibnu Taimiyah, hlm. 156.

keduanya memiliki sebab dan karakteristik yang sama.<sup>81</sup>

Proses menganalogikan apa yang belum diketahui dari yang telah diketahui tersebut menuntut seseorang untuk dengan serius melihat, mengamati, serta mengobservasi hal-hal yang nyata yang bersifat partikular-konkret. Kaidah ini merupakan asas untuk sampai kepada pembentukan kaidah-kaidah umum melalui proses generalisasi yang nantinya dapat menjadi sarana untuk menyingkap hukum-hukum dan rahasia-rahasia alam yang lebih luas. Di samping itu, juga untuk mengetahui sebab-sebab terjadinya kejadian-kejadian dan fenomena-fenomena pada alam yang bergerak dinamis. Dengan demikian akan mengukuhkan bangunan epistemologi Islam yang terbuka dan faktual dengan kemunculan teori-teori pengetahuan empiris Islam.

### Relevansi Logika Empirisme Ibnu Taimiyah Terhadap Stabilitas Epistemologi Islam

Sekali lagi penting untuk dikemukakan bahwa Ibnu Taimiyah memberikan distingsi antara ilmu keagamaan dan ilmu kealaman. Kedua pengetahuan tersebut menurut Ibnu Taimiyah tidak dapat didekati menggunakan pemikiran-pemikiran spekulatif yang bersumber dari logika formal Aristotelian. Mengenai pengetahuan keagamaan, Nurcholish Madjid merinci acuan-acuan metodologis Ibnu Taimiyah sebagai metodologi otentik yang meliputi: fitrah, Alquran dan Sunnah, tiga generasi kaum salaf, perbuatan penduduk Madinah (*'amalu abl al-madinah*), ijtihad dan qiyas.<sup>82</sup> Sementara dalam wilayah pengetahuan kealaman, Ibnu Taimiyah dengan empirismenya menekankan akan pentingnya observasi-observasi empirik guna mengantarkan seseorang kepada pengetahuan tentang realitas.

Diferensiasi pengetahuan ke dalam dua wilayah tersebut sejatinya tidak perlu dikaitkan dengan justifikasi negatif bahwa jenis pengetahuan yang pertama adalah pengetahuan Islam sedang yang kedua bukan Islam. Cara pandang yang dikotomis semacam itu hanya akan menyudutkan peranan epistemologi Islam menjadi eksklusif, independensif, tidak realistis, dan ahistoris.<sup>83</sup> Pasalnya Islam yang memiliki nilai "*shalih li kulli zaman wa makan*" meniscayakan perkembangan keilmuan Islam yang dinamis dan adaptable dengan tuntutan perkembangan zaman yang untuk merealisasikannya, keilmuan Islam tidak bisa mengambil jarak, untuk tidak mengatakan mengabaikan, terhadap hal-hal yang menyangkut wilayah empiris.

Namun demikian yang menjadi problema tersendiri adalah bahwa masyarakat Muslim saat ini masih bersilang pendapat dalam merespon pengetahuan yang menyangkut wilayah empiris tersebut. Pervez Hoodbhoy mengklasifikasikan respon tersebut ke dalam tiga kategori yang berbeda, yakni golongan restorasionis, rekonstruksionis, dan pragmatis.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Ibnu Taimiyah, hlm. 157.

<sup>82</sup> Nurcholish Madjid, "Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa (a Problem of Reason and Revelation in Islam)", hlm. 65.

<sup>83</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu Epistemologi, Metodologi, Dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), hlm. 89.

<sup>84</sup> Pervez Hoodbhoy, *Islam Dan Sains Pertarungan Menegakkan Rasionalitas*, ed. Luqman and Thohiruddin Lubis (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), hlm. 65.



Golongan yang pertama terepresentasikan oleh mereka yang berupaya mengembalikan visi tertentu kejayaan masa lalu dan menisbatkan seluruh kegagalan dan kekalahan pada penyimpangan dari jalan yang benar. Upaya tersebut tersimpul dalam sebuah perang suci untuk menentang fondasi-fondasi pemikiran dan metode ilmiah modern yang dicita-citakan oleh para kelompok rasionalis dan universalis Muslim. Selanjutnya, kelompok rasional dan universalis ini adalah mereka yang merepresentasikan golongan rekonstruksionis. Kelompok ini berupaya melakukan reinterpretasi keyakinan dengan maksud mencari titik temu antara tuntutan-tuntutan peradaban modern dengan ajaran dan tradisi normatif Islam. Sedangkan aliran pragmatis lebih menggunakan sains dan pengetahuan sekular sebagai alat berpuas diri dengan keyakinan semu bahwa Islam dengan modernitas tidak berbenturan, namun pada saat yang sama enggan untuk menelaah isu-isu seperti itu secara mendalam. Jika demikian yang dikemukakan Hoodbhoy, setidaknya dari pemetaan tersebut dapat dikatakan bahwa perkembangan penalaran yang berkaitan dengan hal-hal yang bersifat empiris masih belum begitu terserap ke dalam kesadaran intelektual masyarakat Muslim.

Problema ini pada dasarnya telah disinyalir oleh Abid Al-Jabiri melalui kegelisahannya terhadap corak nalar bayani dan irfani yang menghegemoni tradisi intelektual masyarakat Muslim. Menurutnya, tradisi bayani *an sich* akan menemukan keterbatasannya dalam menyoal kompleksitas realitas karena dibatasi oleh otoritas teks. Sedangkan tradisi irfani *an sich* dinilainya sebagai biang keladi stagnasi keilmuan Islam, karena metode semacam ini hanya terhenti dalam domain subjektifitas relasi diri dengan Tuhan yang terhubung melalui proses iluminasi (penerangan).<sup>85</sup> Oleh sebab itu, kedua corak nalar tersebut mesti dibimbing oleh corak ketiga yang berupa nalar burhani. Nalar burhani merupakan episteme yang bersumber dari realitas (*al-waqi'*) baik realitas alam, sosial, humanitas, maupun keagamaan. Nalar ini bertumpu pada keseimbangan kemampuan rasio dan indera dalam proses observasi inderawi yang valid, abstraksi, generalisasi, dan konklusi. Dengan demikian, tegas Al-Jabiri bahwa epistemologi burhani mesti berada di posisi tertinggi untuk mendorong lahirnya keilmuan-keilmuan Islam yang dinamis.<sup>86</sup>

Jika kita melihat kembali kepada Alquran sebuah sumber dan inspirasi peradaban, pada dasarnya Alquran dengan ayat-ayat kauniyahnya telah mengisyaratkan akan pentingnya menelaah lebih jauh alam empirik untuk mentadabburi dan mengambil *'ibrab* dari setiap kejadian yang ada yang keseluruhannya mengantarkan kepada kesejahteraan manusia. Hadis nabi yang berbunyi "*tafakkaru fi khalqillah wa la tafakkaru fi dzati al-khaliq*" penting untuk digarisbawahi bahwa Islam turut menaruh perhatian terhadap realitas konkret dalam dunia ini. Sementara, realitas konkret tersebut tidak dapat diraih kecuali jika seseorang men-dayagunakan potensi inderawi dan rasio yang dimilikinya. Potensi inderawi itulah

---

<sup>85</sup> Wira Hadi Kusuma, "Epistemologi Bayani, Irfani Dan Burhani Al-Jabiri Dan Relevansinya Bagi Studi Agama Untuk Resolusi Konflik Dan Peacebuilding," *Jurnal Ilmiah Sy'ar* 18, no. 1 (2018), hlm. 12, <https://doi.org/10.29300/sy.v18i1.1510>.

<sup>86</sup> Zaedun Na'im, "Epistemologi Islam Dalam Perspektif M. Abid Al Jabiri," *Jurnal Transformatif* 5, no. 2 (2021), hlm. 174, <https://doi.org/10.23971/tf.v5i2.2774>.

yang menurut Ibnu Taimiyyah merupakan basis untuk mengetahui realitas tersebut dan yang membedakan manusia dengan binatang. Maka tidak heran jika Ibnu Taimiyyah, untuk menegaskan konsep empirismenya, telah menginventarisir ayat-ayat tentang urgensi observasi indrawi sebagai instrumen pengetahuan tentang realitas.<sup>87</sup>

Sekedar untuk melakukan napak tilas, bahwa perkembangan keilmuan Islam pada zaman keemasan Islam tidak hanya berhenti dalam bidang fiqih dengan ushul fiqihnya, metafisika-teologis dengan manthiqnya, tafsir dengan balaghoh dan sastra kebahasaannya. *Golden age* tersebut tidak akan disematkan pada peradaban Islam tanpa sumbangsih Al-Kindi melalui metode observasi yang termuat dalam laboratorium fisika dan kimianya, Nashir al-Din al-Thusi dengan pengamatan astronominya di Maraghah, Ibnu Haitsam dengan eksperimennya di bidang optika, hingga Ibnu Sina dengan observasinya dalam bidang kedokteran.<sup>88</sup> Oleh karenanya Al-Farabi, sebagaimana yang dikemukakan Osman Bakar, memetakan secara komperhensif dan hierarkis ilmu pengetahuan Islam berdasarkan status ontologisnya yang meliputi: metafisika menempati posisi tertinggi, disusul oleh matematika dan logika, dan terakhir ilmu-ilmu fisik.<sup>89</sup> Keseluruhan produk pengetahuan dari pengetahuan agama sampai pengetahuan tentang kealaman tersebutlah yang pada akhirnya membentuk suatu peradaban (*hadbarah*) Islam yang berkembang.

Melalui pemetaan historis dan mempertimbangkan problematika di atas, logika empirisme Ibnu Taimiyyah dinilai penting guna meneguhkan epistemologi keilmuan Islam yang komperhensif dan faktual. Pendekatan rasional dan intuitif mau tidak mau harus menggandeng pendekatan empiris yang pada akhirnya, epistemologi Islam dapat menjamah dan memberikan kontribusi pada wilayah supra-rasional, rasional, dan historis-empiris sekaligus. Jika dilihat dari konteks kekinian, stabilisasi epistemologi Islam tersebut amat sangat dibutuhkan mengingat Islam sebagai agama paripurna dengan ciri keuniversalitasannya - dalam arti melampaui batasan-batasan ruang dan waktu – dituntut untuk terus memberikan respon konstruktif terhadap kompleksitas dari realitas yang terus berkembang.

## Kesimpulan

Tak pelak lagi bahwa tradisi intelektual Islam saat ini memiliki problematikanya tersendiri mengenai jangkauan komperhensifitas epistemologinya. Wilayah empiris yang seakan hilang dari paradigma pemikiran Islam adalah salah satu dari problematika tersebut. Padahal jika berkaca dari tradisi intelektual Muslim pada periode keemasannya, akan didapati keseimbangan berbagai macam wilayah pengetahuan yang membentuk suatu episteme integral. Dari sinilah terciptanya Islam sebagai sebuah peradaban yang maju dan menginspirasi yang dapat menjamah tidak hanya dalam wilayah peradaban teks (*hadharat*

<sup>87</sup> Mengenai urgensi tersebut, dapat dilihat ketika ayat-ayat tersebut menyandingkan potensi penglihatan dan pendengaran dengan potensi hati (*fuad*) seperti dalam surat al-Isra': 36, an-Nahl: 78. Lebih lanjut lihat Taimiyyah, *Ar-Raddu 'ala Al-Manthiqiyin*, hlm. 138.

<sup>88</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 58.

<sup>89</sup> Osman Bakar, *Hierarki Ilmu Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 120-122.



*al-nashb*) dan peradaban rasional (*badharat al-falsafah*), namun juga menghasilkan peradaban ilmu (*badharat al-'ilm*). Oleh sebab itu, penting untuk melihat secara epistemologis artefak-artefak dari khazanah peninggalan para cerdik cendekiawan Muslim terdahulu yang menuntut adanya revitalisasi. Dalam hal ini dapat disaksikan bagaimana Ibnu Taimiyyah turut mencurahkan jihat keilmuannya dalam membentuk suatu sistem logika empirisme, yang sayangnya dewasa ini justru dikenal melalui para sarjanawan modern Barat. Mengenai sistem tersebut, kritik Ibnu Taimiyyah terhadap corak penalaran deduktif-silogistik Aristotelian yang mengakar kuat dalam tradisi intelektual Islam adalah hal yang melatarbelakangi struktur logika empirismenya. Sementara Ibnu Taimiyyah mendekonstruksi corak penalaran deduktif-silogistik tersebut, sungguh pada saat yang sama ia telah merumuskan logika empirismenya, bahwa hakikat dari realitas kealaman adalah segala sesuatu sejauh ia bersifat partikular-konkret, yang untuk menangkapnya diperlukan penalaran induktif yang berupa observasi inderawi, silogisme partikular, dan penalaran analogis sebagaimana yang telah dijabarkan.

## Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. *Falsafah Kalam Di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Al-Wardi, Ali. *Manthiq Ibn Khaldun*. Beirut: Kufaan Publishing, 1994.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- Bakar, Osman. *Hierarki Ilmu Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*. Bandung: Mizan, 1997.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: Rajawali Press, 2016.
- Copi, Irving M. *Reading on Logic*. New York: The Macmillan Company, 1964.
- Copi, Irving M, Carl Cohen, and Kenneth McMahon. *Introduction To Logic*. 14th Editio. London and New York: Routledge, 2016.
- Daqiqah, Mahmud Abu. *Al-Qaul as-Sadid Fi 'Ilmi at-Taubid*. Cairo: Al-Azhar as-Syarif al-Idarah al-'Ammah li Ihya at-Turats, n.d.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Firdaus, Jemil. "Kritik Terhadap Logika Aristoteles (Studi Komparatif Pemikiran Ibn Taimiyah Dan Francis Bacon)." Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.
- Gibb, H A R. *Mohammedanism an Historical Survey*. 2nd Editio. New York: Oxford University Press, 1966.
- Hadi Kusuma, Wira. "Epistemologi Bayani, Irfani Dan Burhani Al-Jabiri Dan Relevansinya Bagi Studi Agama Untuk Resolusi Konflik Dan Peacebuilding." *Jurnal Ilmiah Syi'ar* 18, no. 1 (2018). <https://doi.org/10.29300/syr.v18i1.1510>.

- Hallaq, Wael B. *Ibn Taimiyya Against the Greek Logicians*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Hardiman, F Budi. *Pemikiran Modern Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2019.
- Hoodbhoy, Pervez. *Islam Dan Sains Pertarungan Menegakkan Rasionalitas*. Edited by Luqman and Thohiruddin Lubis. Bandung: Penerbit Pustaka, 1997.
- Iqbal, Imam. "Logika Keilmuan Kalam: Tinjauan Filsafat Ilmu." *Esensia* 16, no. 2 (2015).
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Dodo Press, 2009. <https://doi.org/10.1177/003463733503200421>.
- Ismail, Roni. *Menuju Hidup Islami*. Yogyakarta: Insan Madani, 2009.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2005.
- Khaldun, Ibn. "Muqaddimah." edited by Abdullah Muhammad Al-Darwisy. Damaskus, 2004.
- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu Epistemologi, Metodologi, Dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Kurnianto, Rido. "Perbandingan Konsepsi Epistemologi Empirisisme Ibnu Taymiyyah Dan John Locke." *Tsaqafah* 10, no. 1 (2014). <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v10i1.68>.
- Loperz-Farjeat, Luis Xavier, and Richard C Taylor. "Reasoning in the Quran." In *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York: Routledge, 2016.
- Madjid, Nurcholish. "Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa (a Problem of Reason and Revelation in Islam)." The University of Chicago, 1984.
- . *Karya Lengkap Nurcholish Madjid Keislaman, Keindonesiaan, Dan Kemodernan*. Edited by Budhy Munawar Rachman. Jakarta: Nurcholish Madjid Society (NCMS), 1986.
- Maghribi, Hamdan, and Alfina Hidayah. "Between Salafi and Sufi: Ibn Taimiyyah's Critique of Al-Qusyairi's Views on Sufism." *Tsaqafah* 19, no. 2 (2023).
- Mahmud, Abdul Halim. *Al-Islam Wa Al-'Aql*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 2017.
- Manan, M Azzam. "Pemikiran Pembaruan Dalam Islam: Pertarungan Antara Mazhab Konservatif Dan Aliran Reformis." *Masyarakat Indonesia*, no. 2 (2011): 187–207. <http://ejournal.lipi.go.id/index.php/jmi/article/view/653>.
- Mundiri. *Logika*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2011.
- Na'im, Zaedun. "Epistimologi Islam Dalam Perpektif M. Abid Al Jabiri." *Jurnal Transformatif* 5, no. 2 (2021). <https://doi.org/10.23971/tf.v5i2.2774>.

- Nadvi, Syed Sulaiman. "Muslims and Greek Schools of Philosophy." *Islamic Studies* 51, no. 2 (2012).
- Nadwi, Abu Hasan Ali. *Rijal Al-Fikr Wa Ad-Da'wah Fi Al-Islam*. Damaskus dan Beirut: Dar Ibnu katsir, 2007.
- Nafiu Arikewuyo, Ahmed. "A Comparative Study of Al-Ghazali's and Ibn Taymiyyah's Views on Sufism." *International Journal of Islamic Thought* 17, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.24035/IJIT.17.2020.166>.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Sains Dan Peradaban Di Dalam Islam*. Edited by J. Mahyudin and Ahmad Noe'man. Bandung: Penerbit Pustaka, 1997.
- Nasysyar, Ali Sami. *Manahij Al-Bahs 'inda Mufakkkiri Al-Islam*. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1947.
- Nurcholis, Moch. "Integrasi Islam Dan Sains: Sebuah Telaah Epistemologi." *Falasifa* 12, no. 1 (2021).
- OFM, Alex Lanur. *Logika Selayang Pandang*. Yogyakarta: Kanisius, 2007.
- Rayan, Sobhi. "Criticism of Ibn Taymiyyah on the Aristotelian Logical Proposition." *Islamic Studies* 51, no. 1 (2012). <http://www.jstor.org/stable/23643925>.
- . "Ibn Taymiyya's Criticism of the Syllogism." *Der Islam* 86, no. 1 (October 2011). <https://doi.org/10.1515/islam.2011.016>.
- Rusyd, Ibnu. "Filsafat Islam Dan Masalah Kemunduran Peradaban Islam." *Jurnal Al-Aqidah* 13, no. 2 (2021).
- Saleh, Isman. "Penalaran Profetik Perspektif Ibnu Taimiyyah (Kritik Ibnu Taimiyyah Terhadap Silogisme Yunani)." *Tsaqafah* 15, no. 2 (2019). <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v15i2.3006>.
- Taimiyyah, Ibnu. *Ar-Raddu 'ala Al-Manthiqiyyin*. Beirut: Muassasah ar-Rayan, 2005.
- . *Naqdh Al-Manthiq*. Cairo: Mathba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1951.
- Thayyib, Ahmad. *Ahlu As-Sunnah Wa Al-Jama'ah*. Cairo: Dar al-Quds al-'Arabi, 2018.
- Vera, Susanti, and R. Yuli A. Hambali. "Aliran Rasionalisme Dan Empirisme Dalam Kerangka Ilmu Pengetahuan." *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 1, no. 2 (2021). <https://doi.org/10.15575/jpiu.12207>.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Ibnu Taimiyyah Hayatuhu Wa 'Asbruhu Arauhu Wa Fiqhuhu*. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, n.d.

ISSN (O)



E-ISSN (P)

