

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

BAGIAN PERTAMA

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Epistemologi, atau filsafat pengetahuan, secara spesifik mulai diminati dan mendapat perhatian serius dari para ahli pada abad ke-17 Masehi,¹ dan bahkan pada abad ke-20 Masehi kajian tentang epistemologi mengalami perkembangan cukup pesat.² Suatu hal penting menyangkut dinamika dan perkembangan epistemologi, terutama pada masa modern, adalah kemunculan pandangan aksiologis baru dari Francis Bacon (1561-1626) yang menyebutkan bahwa ilmu pengetahuan atau sains harus diorientasikan pada pencapaian keuntungan atau kepentingan praktis-pragmatis bagi kehidupan umat manusia, berbeda dengan pandangan sebelumnya yang menempatkan pengetahuan hanya bersifat teoritis-kontemplatif semata.³ Dengan kata lain, orientasi pengetahuan yang semula teoritis-kontemplatif, sejak Francis Bacon secara revolusioner dirubah untuk diabdikan kepada kemajuan bagi umat manusia. Pemikiran Bacon ini sukses membangun keyakinan umat manusia di Barat, dan dalam batas-batas tertentu juga di Timur, yang kemudian berpengaruh besar terhadap kemunculan revolusi industri di dunia Barat. Kecenderungan penting lainnya adalah adanya semangat kuat untuk senantiasa menerapkan capaian-capaian ilmu pengetahuan hingga sampai pada batas yang berlebihan dan membabi buta yang kelak sangat membahayakan kehidupan manusia di dunia ini.

Manusia dewasa ini tampak semakin menyadari dan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

mengakui betapa sains (ilmu pengetahuan) modern, telah menimbulkan problema-problema serius bagi umat manusia. Memang tidak bisa dipungkiri bahwa ilmu pengetahuan (sains) modern, termasuk aplikasinya dalam bentuk teknologi modern telah memberikan banyak kegunaan bagi umat manusia karena tawaran-tawarannya telah mampu memberikan berbagai fasilitas kemudahan hidup manusia di dunia. Namun, bersamaan dengan itu pula ternyata ia telah menimbulkan berbagai dampak destruktif bagi umat manusia yang makin hari makin membawanya ke titik kulminasi kerawanan dalam bentuk krisis global-multidimensi.⁴ Bahkan sangat boleh jadi dampak destruktif yang ditimbulkan oleh sains modern itu telah melampaui nilai positif-fungsionalnya.

Krisis global-multidimensi manusia modern, yang diidentifikasi sebagai dampak destruktif dari sains modern tersebut, tidak hanya dikarenakan oleh alasan-alasan material, tetapi justru lebih pada sebab-sebab yang bersifat transcendental, yaitu cara pandang “sekuler” manusia (modern) terhadap alam (kosmos)—dan juga terhadap dirinya sendiri—sebagai telah terepresentasikan dalam sistem epistemologinya, yang melenyapkan dimensi spiritual-transcendental kosmos (alam).⁵ Sebab utama yang mengakibatkan manusia modern mengalami krisis demi krisis, sebagaimana dikatakan oleh Gregory Bateson,⁶ adalah karena kekeliruan bersifat mendasar dalam sistem epistemologi yang mendasari sains modern. Oleh karena itu, setiap upaya yang bermaksud menjelaskan krisis manusia modern dan atau solusi pemecahannya mutlak mesti berangkat dari pelacakan akar persoalan mendasarnya yakni sistem epistemologi sains modern (Barat).

Beberapa karakteristik dari epistemologi sains modern, yang bisa dianggap sebagai salah satu faktor dominan timbulnya krisis manusia modern, dapat ditelusuri dari unsur-unsur bangunannya. *Pertama*, objek kajian dalam epistemologi sains modern hanya terbatas pada realitas-realitas empirik-indriawi di dunia fisik-material,⁷ bahkan realitas indriawi-empirik itu dipandang sebagai realitas independen

Bagian Pertama: Pendahuluan

yang keberadaannya sama sekali terpisah dari tingkat realitas yang lebih tinggi, yakni realitas-realitas immaterial-nonfisik yang berada di dunia metafisik dan Tuhan.⁸ *Kedua*, pancaindra (utamanya) dan akal atau intelek (rasio) merupakan alat atau sumber pengetahuan.⁹ Mungkin karena peran akal dalam epistemologi sains modern bukan sebagai alat untuk menangkap realitas (metafisik) atau—meminjam istilah Mehdi Ha'iri Yazdi—persepsi rasional,¹⁰ maka tidak keliru kalau kemudian dikatakan bahwa pada dasarnya epistemologi sains modern hanya lebih mengapresiasi pancaindra sebagai alat atau sumber pengetahuan. Memang akal masih tetap diapresiasi dan diakui bersama pancaindra, namun akal lebih diposisikan nomor dua,¹¹ di bawah dominasi pancaindra. *Ketiga*, sains modern dibangun di atas metode tunggal yang sekarang populer dengan sebutan Metode Ilmiah,¹² dengan kerangka pikir yang berintikan pada proses *logico-hypothetico-verifikasi* (induksi-deduksi).¹³ Dengan demikian sains modern-Barat, dengan metode ilmiah-positivisme¹⁴ sebagai landasan filosofisnya, hanya mengakui kebenaran ilmiah dalam arti positifis, yakni sepanjang yang dapat dibuktikan kebenarannya secara empiris. Jika objeknya bersifat nonempiris-metafisik atau tidak bisa dibuktikan secara empiris, maka status keilmiahannya diragukan atau bahkan ditolak dan hanya bisa disebut dengan “*pseudo* atau *quasi* ilmiah” (menyerupai ilmiah).

Epistemologi sains modern tersebut hingga sekarang telah menjadi *mode of knowing* (cara mengetahui) yang sangat dominan, termasuk di kalangan masyarakat Islam. Mungkin dikarenakan oleh sikap cendekiawan Muslim kontemporer yang cenderung mengesampingkan kajian tentang teori pengetahuan dalam Islam di satu pihak, dan kesungguhan usaha “kolonialisasi” kultural para ilmuwan Barat di lain pihak, maka hingga sekarang terjadilah apa yang disebut oleh Ziauddin Sardar sebagai “imperialisme epistemologis”.¹⁵ Teori pengetahuan sains modern dianggap memiliki kebenaran universal sehingga dipandang sebagai satu-satunya *mode of knowing*, bahkan sampai mengesampingkan kemungkinan adanya alternatif-

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

alternatif baru yang selainnya. Karena begitu kuatnya dominasi teori pengetahuan sains modern-Barat, termasuk di kalangan komunitas umat Islam, maka pola pikir masyarakat Islam pun hingga sekarang terpola sesuai dengan pandangan dunia Barat.

Epistemologi sains modern-Barat bukan merupakan satu-satunya teori pengetahuan. Masih terdapat sistem epistemologi lainnya sebagai alternatif, yakni yang biasa dikenal dengan sebutan epistemologi (teori pengetahuan) Islam. Sama halnya dengan epistemologi sains modern, karakteristik teori pengetahuan dalam Islam dapat dilacak dari unsur-unsur dasarnya yang meliputi objek kajian dan sumber serta metode pengetahuan. Lingkup objek kajian dalam ilmu pengetahuan Islam tidak hanya terbatas pada realitas-realitas fisik atau empirik-indriawi (*mahsusat, sensibles*) yang berada di dunia fisik (jismani) ini, tetapi juga menjangkau realitas-realitas non-fisik atau non-empirik-supraindriawi yang metafisik (*intelligibles, ma'qulat*), atau disebut gaib dalam bahasa agamanya.¹⁶ Realitas-realitas empirik-indriawi di dunia fisik, menurut doktrin Islam, hanya merupakan salah satu realitas dan bahkan sebagai realitas yang paling rendah status ontologisnya dalam keseluruhan hirarki kosmos yang mencerminkan kebijaksanaan Tuhan; alam semesta dipandang sebagai kesatuan kosmis bersifat hirarkis yang bersumber dari Yang Esa (Tuhan).¹⁷ Oleh sebab itu sistem kosmologi Islam mengawali tatanan realitas-realitas dari yang tertinggi yakni Tuhan, disusul oleh realitas-realitas (ciptaan) metafisik-immaterial dan ujung terendahnya adalah realitas-realitas fisik-material.

Karena realitas nonfisik-immaterial tidak mungkin dicapai manusia lewat pancaindera, maka untuk mengetahuinya mutlak diperlukan kehadiran alat atau sumber pengetahuan lain yang sesuai yakni akal (intelekt) dan atau kalbu/intuisi (*dzauq*).¹⁸ Di dalam kaitan ini, Tuhan (Pencipta) diyakini sebagai sumber segala macam pengetahuan,¹⁹ dan dimungkinkan manusia untuk memperolehnya dengan melalui alat-alat atau sarana-sarana pengetahuan yang telah dianugerahkan oleh Tuhan kepadanya. Dan selanjutnya sejalan dengan kompleksitas objek dan sumber pengetahuan, epistemologi Islam

Bagian Pertama: Pendahuluan

mengakui kemajemukan (pluralitas) metode: selain observasi-ekperimentasi atau pengamatan inderawi (dan juga penalaran logis), teori pengetahuan Islam mengapresiasi metode intuitif atau eksperiensial (dan juga persepsi rasional), tercakup di dalam pengertian itu adalah wahyu dan ilham.²⁰

Dari penjelasan mengenai karakteristik dua sistem epistemologi di atas dapat diketahui adanya perbedaan mendasar antara bangunan epistemologi sains modern dengan teori pengetahuan dalam Islam. Bahkan sebagaimana dinyatakan oleh C.A. Qadir bahwa perbedaan dua sistem teori pengetahuan (epistemologi) tersebut bersifat sangat mendasar (fundamental).²¹ Satu hal yang penting ditegaskan di sini adalah bahwa teori pengetahuan dalam Islam ternyata lebih bersifat komprehensif (menyeluruh) bila dibandingkan dengan epistemologi sains modern-Barat, baik menyangkut wilayah atau objek kajian, sumber (alat) pengetahuan maupun metode pengetahuannya. Lebih dari itu, teori pengetahuan di dalam Islam didasarkan pada konsepsi spiritual atau wawasan tentang Tuhan dengan tauhid sebagai intinya, sedangkan epistemologi sains modern bersifat sekuler dan sedikit pun tidak mengandung wawasan spiritual tentang Tuhan. Mungkin disebabkan oleh hal itu, epistemologi sains modern dipandang oleh pemikir Islam sebagai salah satu tantangan terbesar bagi umat manusia, tentu terutama bagi umat Islam.

Epistemologi sains modern menjadi berbeda dengan teori pengetahuan Islam, sehingga ilmu pengetahuan yang menjadi produknya pun berlainan, antara lain karena adanya faktor—meminjam istilah Seyyed Hossein Nasr—keterpisahan (diskontinuitas historis).²² Memang epistemologi sains modern-Barat mempunyai jalinan hubungan “kesinambungan historis” dengan epistemologi Islam, sehingga tidak mungkin yang disebut pertama muncul tanpa adanya aksi penerjemahan karya-karya intelektual Islam berbahasa Arab ke dalam bahasa Latin.²³ Namun kemudian kesinambungan historis itu digantikan oleh adanya “keterpisahan” (diskontinuitas historis) setelah timbul konflik antara sains dengan gereja (agama) di

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

dunia Barat. Inti dari keterpisahan itu adalah pencabutan aspek-aspek spiritual-transendental dari epistemologi Islam, sehingga terjadi “desakralisasi” ilmu pengetahuan;²⁴ ilmu pengetahuan atau sains modern-Barat keberadaannya menjadi benar-benar tercerabut dari akar spiritualitas-transendensinya.

M. Hossein Nasr, sebagaimana dirujuk C.A. Qadir, menjelaskan sejarah desakralisasi ilmu pengetahuan itu dengan mengatakan bahwa ketika pemikiran Ibn Sina (980-1037 M) dan Ibn Rusyd (1126-1198) memasuki dunia Eropa, dan memberi inspirasi dan dorongan, karya-karya mereka diperkenalkan dalam keadaan sudah tidak utuh dan dipotong-potong, sehingga menjadi kehilangan dimensi spiritualitasnya. Di dunia Timur, Ibn Sina merupakan tokoh kerohanian besar, yang filsafatnya menjadi dasar teori iluminasi Sihib ad-Din as-Suhrawardi (1153-1191 M). Akan tetapi di Barat, yang diambil dari Ibn Sina oleh ilmuwan Barat adalah teori nominalismenya.²⁵ Demikian pula, Ibn Rusyd di Barat menjadi lebih rasionalistik dari pada di Timur.²⁶

Ini adalah latar belakang historis terjadinya perbedaan mendasar antara epistemologi sains modern-Barat dengan teori pengetahuan dalam Islam. Tentu kemudian hal ini berimplikasi pada lahirnya sains yang secara fundamental juga berbeda, sehingga sains modern menjadi kehilangan tujuan yang hakiki dan menimbulkan berbagai dampak destruktif yang membawa manusia modern pada berbagai krisis yang tentu sangat membahayakan.

Tentu saja teori pengetahuan sains modern-Barat, yang telah mengalami keterpisahan dengan epistemologi Islam hingga keduanya secara fundamental menjadi berbeda, bukan tanpa resiko atau menimbulkan persoalan. Di balik nilai positifnya, ternyata sains modern telah menimbulkan berbagai dampak destruktif bagi umat manusia. Berbagai dampak destruktif sains modern sekaligus sebagai wujud kelemahan dan kesalahan sistem epistemologinya, antara lain

Bagian Pertama: Pendahuluan

berkaitan dengan masalah keyakinan agama atau teologis. Pembatasan objek pengetahuan hanya pada realitas empirik-indriawi, meski semula hanya dimaksudkan sebagai pembagian kapling wilayah akal dan agama, kemudian berubah menjadi pendefinisian tentang realitas itu sendiri, telah memberikan dorongan banyak saintis modern-Barat—sebagaimana pada positivisme.²⁷—memandang dunia empirik-fisik ini sebagai satu-satunya realitas dan penolakan terhadap realitas metafisik atau—dalam bahasa agama disebut—sebagai yang gaib.

Keberadaan dunia fisik bukan saja dipandang lepas dari realitas lain yang lebih tinggi (alam ruhani), tetapi juga dari Tuhan; jika Tuhan masih diakui, hal terbaik hanyalah dalam bentuk faham deisme.²⁸ Kasus Pierre Simon de Laplace (w.1827), sebagai tercermin dalam teorinya “hukum mekanisme yang mengendalikan alam”²⁹ dan Charles Darwin (w.1882), sebagai tampak pada “hukum seleksi alam”,³⁰ menunjukkan bahwa pandangan seperti itu berujung pada pengingkaran terhadap adanya Tuhan.³¹ Hal itulah yang dinyatakan oleh M. Hossein Nasr bahwa sains modern-Barat benar-benar telah melenyapkan dimensi transendensi dunia,³² dan ini pula yang oleh Naquib al-Attas disebut dengan sekulerisme.³³ Selain itu, kepercayaan terhadap observasi-eksperimentasi sebagai satu-satunya metode ilmiah yang absah, telah berimplikasi pada penolakan terhadap sumber pengetahuan berupa intuisi, dan juga berujung pada penolakan terhadap (metode) intuitif, termasuk di dalamnya ilham dan wahyu.³⁴ Ringkasnya, dari perspektif teologis pandangan epistemologi sains modern telah mampu secara aktual dan akan bisa secara potensial mendorong pengingkaran terhadap eksistensi Tuhan, ajaran-ajaran agama dan wahyu.³⁵

Dampak destruktif lainnya dari epistemologi sains modern adalah menyangkut pola pikir manusia—dan pada gilirannya tentu saja pada perilakunya. Menurut Stepen Mason, metode keilmuan sains modern memiliki dampak besar pada manusia, karena telah membawa kepada sekulerisasi pemikiran dan penetapan sains sebagai satu-satunya standar penilaian. Ini tampak pada dominasi rasionalisme dan empirisme, pilar utama metode keilmuan (*scientific method*) Barat,

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

dijadikan sebagai standar tunggal guna menilai realitas-realitas apa pun; baik realitas sosial, individual dan bahkan keagamaan. Karena pengaruh ini, realitas yang dianggap nyata hanya yang tampak secara empiris, atau yang kelak dapat dipikirkan secara rasional; suatu kebenaran ilmiah dibatasi dalam arti positivis, yakni hanya yang bisa dibuktikan secara empiris.³⁶ Mungkin ini juga, untuk sebagiannya, bisa menjelaskan meningkatnya kecenderungan yang oleh Herman Kahn disebut sebagai “budaya indriawi”,³⁷ yang kini menonjol dalam gaya hidup manusia modern. Dimensi aksiologis inilah tampaknya yang oleh Noeng Muhadjir dikatakan, bahwa sains atau ilmu pengetahuan modern-Barat (dengan landasan filsafat positivismenya) telah mendegradasikan umat manusia dari status kemanusiaannya.³⁸

Akumulasi dampak destruktif itulah, antara lain mungkin karena sebagai yang paling menonjol, yang sampai sekarang masih menjangkiti keberadaan epistemologi sains modern. Beralasan sekali kalau kemudian muncul pandangan-pandangan minor dan sinis terhadap sains modern, mulai dari yang hanya berupa kritik hingga penolakan dan diikuti pencarian alternatif baru. Kritik-kritik itu tidak saja datang dari kalangan agamis,³⁹ tetapi juga dari kalangan mereka sendiri.⁴⁰ Sementara itu, dari kalangan cendekiawan Muslim⁴¹—khususnya mereka yang secara historis mengakui keberadaan ilmu pengetahuan Islam—memberikan kritik dan menggali serta sekaligus menawarkan epistemologi Islam sebagai sebuah alternatif baru. Dengan semangat optimismenya yang tinggi, mereka telah mengajukan argumentasi-argumentasi menyangkut urgensi dan atau kemungkinan dilakukan rekonstruksi epistemologi Islam, sudah tentu juga ilmu pengetahuan Islam,⁴² dengan didasarkan pada nilai-nilai Islam. Secara doktrinal, optimisme mereka itu cukup beralasan, mengingat Islam sendiri, sebagaimana tercermin dalam kesaksian tauhid—*la ilaha illa Allah* (tiada Tuhan selain Allah)—merupakan

Bagian Pertama: Pendahuluan

sebuah cara berbuat sekaligus cara mengetahui.⁴³ Inilah kelak yang dielaborasi para ilmuwan Muslim zaman klasik, sehingga kita lihat bermunculan khazanah intelektual Islam yang membahas metodologi pengetahuan dalam berbagai disiplin ilmu: Kalam (Teologi Islam), Falsafah (Filsafat Islam)—*masyaya'iyah* (paripatetik), *isyraqiyah* (illuminasi) dan *al-hikmah al-muta'aliyah* (teosofi transenden)—dan juga mazhab dalam ma'rifah (*gnosis*) atau Sufisme.

Sehubungan dengan itu, menggali kembali khazanah intelektual Islam masa silam, terutama zaman klasik (650-1250 M), menjadi penting dan sangat dibutuhkan oleh pemikir Islam. Mengingat adanya kesinambungan historis—dan tentu juga keterpisahan—antara filsafat Islam khususnya, dan pemikiran Islam umumnya, dengan filsafat Yunani—kontak (intelektual) pribadi hingga bentuk penterjemahan karya-karya Yunani,⁴⁴ maka wajar kalau kemudian unsur-unsur filsafat Yunani juga memberikan pengaruh terhadap pemikiran epistemologi (Islam) para filosof Muslim. Sejalan dengan tipologi epistemologi filsafat Yunani yang berporos pada rasionalisme dan empirisme, yang dalam batas-batas tertentu dikatakan Plato dan Aristoteles adalah merupakan prototipenya, maka corak epistemologi Islam pun—kata Amin Abdullah—tidak terlepas dari kedua stereotipe itu,⁴⁵ tentu dengan tetap masih terdapat aspek karakteristik atau kekhususan sebagai identitas sistem epistemologi Islam, sebagai akibat dari “keterpisahan” historis antara keduanya seperti sudah dijelaskan di atas.

Ikhwan as-Shafa', kelompok pemikir Muslim yang berpusat di Basrah, yang secara nyata dan formal eksis pada abad ke-4 H/10 M (373 H/983 M),⁴⁶ tampaknya memiliki signifikansi tersendiri dalam upaya penggalian epistemologi atau teori pengetahuan menurut Islam. Bukan saja karena warisan intelektual mereka yang cukup kompleks, risalah-risalah yang kemudian mereka himpun dalam sebuah karya monumental yang dikenal dengan sebutan *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*,⁴⁷ dan bukan pula karena pengaruhnya terhadap sejumlah pemikir

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Muslim yang muncul lebih belakangan dari mereka,⁴⁸ tetapi yang terpenting—tentu saja dalam konteksnya dengan kajian ini—adalah perhatian mereka yang begitu serius terhadap teori pengetahuan atau epistemologi.⁴⁹ Namun sungguh ironis, hingga sekarang Ikhwan as-Shafa' relatif kurang mendapatkan perhatian dan keberadaannya belum begitu dikenal di lingkungan komunitas intelektual Muslim sendiri,⁵⁰ bahkan cenderung dilupakan begitu saja ketika dilakukan pembahasan tentang filsafat Islam.⁵¹

Dan yang lebih spesifik lagi, keseriusan Ikhwan as-Shafa' terhadap epistemologi kurang, atau bahkan belum, mendapatkan apresiasi yang memadai. Dalam banyak hal, sebenarnya arti penting pemikiran epistemologi Ikhwan as-Shafa' telah ditunjukkan oleh Osman Bakar, misalnya⁵² lewat nukilan-nukilannya terkait dengan sikap optimismenya dalam upaya membangun ilmu pengetahuan atau sains Islam. Namun demikian, bagaimanapun ini hanyalah salah satu kasus yang semestinya perlu ditindak-lanjuti, tetapi yang terjadi ternyata tidaklah demikian. Tampaknya, kekurang-akraban umat Islam dengan epistemologi—seperti dikeluhkan Amin Abdullah⁵³—sudah menjadi gejala umum di kalangan intelektual Muslim, terbukti masih begitu langkanya produk intelektual mereka yang secara intens dan spesifik membahas teori pengetahuan (epistemologi) Islam.⁵⁴ Kondisi memprihatinkan ini, kata Amin Abdullah, disebabkan oleh dua hal: (1) Wacana filsafat Islam lebih didominasi oleh pendekatan bersifat holistik, sehingga timbul bahasan yang kurang intens terhadap topik-topik khusus, termasuk epistemologi; (2) Keberadaan filsafat Islam, bila dicermati secara seksama, muatan metafisikanya jauh lebih dominan dibandingkan dengan epistemologinya. Inilah yang kelak juga berimbas pada kekurang-akraban mereka dengan pemikiran epistemologi Ikhwan as-Shafa', terkecuali hanya sebatas penjelasan-penjelasan bersifat parsial dan nukilan-nukilan yang tidak

representatif.

Selama ini telah kita temukan berbagai pandangan dan justifikasi terhadap jati diri Ikhwan as-Shafa', tentu saja menyangkut pandangannya mengenai teori pengetahuan (epistemologi), yang tidak saja berbeda-beda tapi juga tidak jarang saling bertentangan (kontradiksi). Dalam konteks ini terdapat sebagian ahli yang mengidentifikasi dan kemudian menjustifikasi Ikhwan as-Shafa' sebagai Neo-platonis,⁵⁵ kelompok pengikut Plotinos dengan doktrinya Neo-platonisme, yakni doktrin filosofis yang berintikan pada ajaran Plato kemudian dipadukan dengan ajaran-ajaran para filosof Yunani lainnya. Munculnya pandangan dan justifikasi atas Ikhwan as-Shafa' seperti ini memang cukup dapat dipahami, mengingat begitu kuatnya dominasi unsur Neo-platonisme dalam *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*,⁵⁶ khususnya yang menyangkut teori emanasi, doktrin paling mendasar dari Neoplatonisme. Berlainan dan bahkan kontras dengan pandangan itu, ditemukan pula pendapat yang menjustifikasi Ikhwan as-Shafa' sebagai Aristotelian,⁵⁷ dan bahkan pendapat yang disebutkan belakangan ini langsung memperhadapkan Ikhwan as-Shafa' dengan Plato, filosof Yunani yang dalam batas tertentu pemikiran epistemologinya biasa diperhadapkan dengan Aristoteles. Dan memang tidak jarang pula ada pihak yang menjustifikasi Ikhwan as-Shafa' sebagai Neo-Pythagorean,⁵⁸ namun rupanya pandangan yang disebutkan terakhir ini lebih disebabkan oleh perhatian besar Ikhwan as-Shafa' terhadap teori bilangan Pythagoras, yang tentu keberadaannya tidak langsung berkaitan dan menyentuh pada esensi teori pengetahuan atau epistemologi.

Pandangan dan justifikasi terhadap Ikhwan as-Shafa' sebagai kaum Neo-platonis di atas membawa implikasi kepada pemahaman bahwa teori pengetahuan Ikhwan as-Shafa' dapat dikatakan lebih dekat dengan mazhab rasionalisme. Relevan dengan ini, M. Amin

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Abdullah, melalui bahasannya tentang epistemologi dalam filsafat Islam,⁵⁹ telah mengangkat adanya teori emanasi sebagai salah satu karakteristik esensial dari rasionalisme. Kalau memang demikian, maka berarti teori pengetahuan atau epistemologi yang digagas oleh Ikhwan as-Shafa', sebagaimana telah tergelar di dalam *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*, dalam batas-batas tertentu bisa dikatakan lebih sejalan dengan pandangan para tokoh rasionalisme pada masa modern seperti Rene Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677), Leibniz (1646-1716), Christian. Wolff (1679-1754),⁶⁰ dan bahkan juga filosof Yunani Plato.⁶¹ Justifikasi atas Ikhwan as-Shafa' seperti itu tentu saja didasarkan pada apresiasi kuat mereka terhadap peran penting akal (rasio), tentu dalam konteksnya sebagai sumber atau alat pengetahuan,⁶² di mana penekanan arti penting akal semacam ini jelas merupakan karakteristik umum dari rasionalisme.⁶³ Dan bahkan lebih dari itu, apresiasi Ikhwan as-Shafa' terhadap penalaran deduksi—berfikir yang beranjak dari kebenaran umum ke hal-hal yang lebih khusus, dari yang universal ke yang partikular—sebagai salah satu metode dalam teori pengetahuannya,⁶⁴ dalam batas-batas tertentu jelas semakin menunjukkan identitas mereka sebagai pemikir rasionalis, karena metode berfikir deduktif ini juga merupakan karakteristik umum bersifat metodis dari mazhab rasionalisme.⁶⁵

Dan sebaliknya, justifikasi terhadap Ikhwan as-Shafa' sebagai Aristotelian membawa implikasi bahwa teori pengetahuan Ikhwan as-Shafa' dapat dikatakan lebih sejalan dengan mazhab empirisme.⁶⁶ Tentu saja selain didasarkan kepada kenyataan betapa kental nuansa Aristotelian dalam *Rasa'il* dalam bentuk peminjaman term-term dan konsep Aristoteles, justifikasi demikian ini juga dikarenakan Ikhwan as-Shafa' telah meniadakan jenis pengetahuan *a priori* yang sifatnya fitri (bawaan),⁶⁷ yang hal demikian tidak diragukan lagi adalah merupakan salah satu karakteristik paling mendasar dari mazhab empirisme.⁶⁸

Bagian Pertama: Pendahuluan

Dan bahkan apresiasi Ikhwan as-Shafa' yang begitu kuat terhadap peran penting indera,⁶⁹ dan kemudian penggunaan metode induksi,⁷⁰ jelas semakin mempertegas identitas mereka sebagai lebih dekat dengan pandangan para tokoh mazhab empirisme. Karena memang diantara ciri khas mazhab empirisme adalah memberikan penekanan pada arti penting indera hingga seluruh pengetahuan dinyatakan bersumber dari pengalaman inderawi,⁷¹ dengan menempatkan akal pada posisi dan peran sekunder yakni sarana abstraksi dan generalisasi. Kalau memang demikian, maka teori pengetahuan Ikhwan as-Shafa' lebih sejalan dengan pandangan para tokoh empirisme pada zaman modern seperti John Lock (1632-1704), Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1776),⁷² dan bahkan Francis Bacon (1561-1626)⁷³ serta filosof Yunani Aristoteles.⁷⁴

Terlepas dari pandangan kontroversial di atas, satu hal yang pasti adalah bahwa Ikhwan as-Shafa'—seperti halnya para filosof Islam pada umumnya—pemikirannya sangat dipengaruhi oleh filsafat Yunani, tentu saja juga pemikiran epistemologinya. Sepanjang menyangkut konsepsinya tentang yang-ada (*maujud*) sebagai objek pengetahuan, yang lingkungannya mencakup realitas-realitas fisik-empirik-inderawi dan nonfisik-metafisik-suprainderawi, Ikhwan as-Shafa' tampaknya mendasarkan pandangan intelektualnya kepada ajaran Islam dan sekaligus mengakomodasi pemikiran Aristoteles dan Plato. Hal ini tercermin dalam teorinya tentang segala yang-ada (*maujudat*) yang dibedakan atas realitas-realitas material-fisik (*maujudat jismani*) dan immaterial-nonfisik (*maujudat rubani*),⁷⁵ dengan didasarkan pada Qs.al-A'raf (7): 54.⁷⁶ Dalam konteks ini Ikhwan as-Shafa' tampak menonjolkan dimensi ketauhidan Islam, yakni ketika menempatkan Tuhan sebagai bersifat unik dalam arti bukan termasuk *maujudat rubani* apalagi *maujudat jismani*, namun lebih sebagai *Prime Cause* ('*illah al-maujudat*).⁷⁷ Namun dalam deskripsinya lebih lanjut terhadap totalitas

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

yang-ada, Ikhwan as-Shafa' banyak merujuk kepada teori emanasi (*al-faidl*) andalan Plotinos,⁷⁸ eksponen utama Neoplatonisme, yang kemudian mereka integrasikan secara kreatif dengan teori bilangan kaum Pythagorean.⁷⁹

Nuansa akomodatif tersebut lebih jauh dapat dilacak pada pemikiran Ikhwan as-Shafa' tentang epistemologi, khususnya mengenai sumber dan metode pengetahuan. Ikhwan as-Shafa' mengapresiasi indera dan akal (intelekt) sekaligus sebagai sumber pengetahuan di dalam sistem epistemologinya, seperti terlihat dalam teori pembagiannya mengenai sumber dan metode pengetahuan atas *thariq al-hawass*, *thariq al-'aql* dan *thariq al-burhan*.⁸⁰ Kalau *thariq al-hawass* menunjuk pada indera dan metode penginderaan (pengamatan inderawi), maka *thariq al-'aql* dan *al-burhan* bertumpu pada akal (intelekt) dan atau metode berfikir logis. Merujuk pendapat Ikhwan as-Shafa' yang membagi intelekt (akal) menjadi akal bawaan (*al-'aql al-gharizî*) dan akal yang diusahakan (*al-'aql al-muktasab*),⁸¹ maka *thariq al-'aql* merujuk sumber pengetahuan yang berupa akal bawaan (potensial) yang dimiliki oleh setiap manusia normal dan *thariq al-burhan* bertumpu pada fungsi akal yang diusahakan; rujukan pemahaman seperti ini disampaikan oleh Ikhwan as-Shafa' sendiri.⁸² Sejalan dengan ini, Ikhwan as-Shafa' menyebut tiga kategori objek pengetahuan: hal-hal empirik-inderawi (*mahsusat, sensibles*), hal-hal noninderawi-rasional (*ma'qulat, intelligibles*) dan hal-hal yang diketahui lewat pembuktian demonstratif (*mubarhanat*).⁸³ Selain tiga buah metode yang telah disebutkan di atas, Ikhwan as-Shafa' mengakui pula dua metode lain yakni periwayatan (*ar-rimayah, as-sam' wa al-akbbar*) dan ilham-wahyu (*al-ilham wa al-wahy*).⁸⁴ Dua yang disebut belakangan ini, dan terutama ilham dan wahyu, yang keberadaannya lebih dikaitkan dengan pengetahuan mengenai doktrin-doktrin religius (keagamaan), tidaklah diragukan lagi adalah merupakan karakteristik dari teori pengetahuan

(epistemologi) dalam Islam.

Sebagai yang berpotensi mengetahui (*'allamah bi al-qumwal*), jiwa manusia lahir dalam keadaan tanpa berpengetahuan apa pun,⁸⁵ dan perolehan atasnya mula-mula melalui pancaindera. Pancaindera memang hanya mampu mempersepsi objek berupa realitas-realitas material-fisik yang hadir dalam ruang dan waktu, tetapi perannya sangat signifikan, sehingga tanpa kehadirannya mustahil diperoleh pengetahuan tentang objek lain yang lebih tinggi status ontologisnya yakni realitas-realitas immaterial-matafisik (gaib).⁸⁶ Pengapresiasian yang begitu kuat terhadap indera menunjukkan kuatnya dominasi Aristotelianisme dalam pemikiran epistemologi Ikhwan as-Shafa'. Bahkan dalam kaitan ini mereka berani menjamin tidak akan terjadi kesalahan dalam penginderaan sepanjang persyaratannya terpenuhi dengan sempurna.⁸⁷ Keterbatasan indera mengharuskan kehadiran alat lain berupa akal (intelekt), yang bagi Ikhwan as-Shafa' tidak saja berfungsi mengetahui realitas-realitas metafisik lewat penalaran silogistik (deduksi logis), tetapi juga mempersepsi (menangkap) realitas metafisik itu,⁸⁸ sebagaimana akal itu menangkap (mempersepsi) idea-idea di dunia metafisik dalam pandangan Plato.⁸⁹ Begitu pula metode periwayatan dan ilham-wahyu, kehadiran keduanya sangat diperlukan guna menutupi dan menyempurnakan keterbatasan-keterbatasan yang inheren pada metode-metode sebelumnya.

Dari uraian panjang di atas dapat dipahami bahwa Ikhwan as-Shafa' memang benar-benar memiliki pemikiran filosofis tentang epistemologi atau teori pengetahuan, dan bahkan tampaknya mereka telah memberikan perhatian yang serius terhadapnya. Hanya, menjadi ironi, manakala secara faktual ditemui, bahwa kajian tentang pemikiran epistemologi atau teori pengetahuan Ikhwan as-Shafa' selama ini cenderung bersifat sepintas, intensitasnya masih sangat minim dan kabur, bahkan tidak jarang terkesan saling kontradiksi. Kenyataan ini menuntut dilakukannya kajian ilmiah secara lebih intensif terhadap

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

karya orisinal dan monumental Ikhwan as-Shafa', yaitu *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*.

B. Tujuan dan Nilai Guna Studi

Teori pengetahuan atau epistemologi merupakan salah satu dari tiga masalah utama dalam filsafat—selain epistemologi, dalam filsafat—dari perspektif filsafat ilmu—dikenal pula aspek ontologi dan aksiologi. Sebagai salah satu aspek filsafat, ada beberapa masalah yang sebenarnya dapat diidentifikasi sebagai aspek dari epistemologi. Mengingat begitu luas dan kompleksnya bidang kajian epistemologi, maka pembatasan kajian dalam studi epistemologi Ikhwan as-Shafa' menjadi hal penting untuk dilakukan.

Pembatasan kajian itu selarrah dengan tujuan kajian dari studi ini. Setidaknya, tujuan studi ini meliputi aspek yang bersifat umum dan khusus. Berpijak pada latar belakang sebelumnya, maka tujuan umum kajian ini tiada lain adalah membangkitkan perhatian dan membiasakan wawasan umat Islam dalam bidang epistemologi Islam, yang tidak banyak menarik perhatian serius dari kalangan pemikir Islam kontemporer. Sementara secara khusus, kajian ini dimaksudkan untuk mengetahui dan menjelaskan teori pengetahuan atau epistemologi Ikhwan as-Shafa', terutama tentang bangunan—objek, sumber (alat) dan metode pengetahuan—serta posisi filosofis mereka terkait dengan pemikirannya dalam bidang epistemologi.

Secara lebih rinci, tujuan khusus kajian ini dapat diorientasikan untuk; *pertama*, mengetahui pemikiran Ikhwan as-Shafa' tentang objek pengetahuan. *Kedua*, mengetahui pemikiran Ikhwan as-Shafa' tentang sumber pengetahuan. *Ketiga*, mendalami pemikiran Ikhwan as-Shafa' tentang metode pengetahuan, dan. *Keempat*, mengelaborasi posisi epistemology Ikhwan as-Shafa' dalam ranah kajian epistemology Islam.

Mengingat kajian khusus tentang epistemologi Ikhwan as-Shafa' belum banyak dilakukan, bahkan—sepanjang pengetahuan penulis—ini adalah merupakan yang pertama di Indonesia, maka tulisan dalam studi ini diharapkan bisa mengisi kekurangan tersebut guna memperkenalkan lebih luas pemikiran Ikhwan as-Shafa', lebih

spesifik lagi di bidang epistemologi. Di samping itu, tulisan ini dapat menjadi pijakan dan motivasi awal untuk bersentuhan lebih dekat keberadaan Ikhwan as-Shafa', terutama dalam posisinya sebagai kelompok pemikir Islam.

Relevansi kajian ini dengan keadaan di masa sekarang adalah menumbuhkan kesadaran umat Islam terhadap khazanahnya sendiri, terutama menyangkut teori pengetahuan atau epistemologi. Kesadaran semacam itu pada gilirannya akan membangkitkan semangat umat Islam untuk menggali secara lebih dalam teori pengetahuan dalam Islam, khususnya guna merespon kebutuhan mendesak umat manusia, terutama umat Islam sekarang akan kebutuhan adanya sebuah sistem epistemologi baru (Islam) sebagai sebuah alternatif setelah epistemologi sains modern semakin dirasakan dampak destruktifnya terhadap kehidupan manusia.

C. Memosisikan Studi Terdahulu

Kajian ilmiah tentang Ikhwan as-Shafa' memang masih jarang sekali dilakukan, dan terutama di Indonesia, lebih-lebih menyangkut pemikirannya di bidang epistemologi. Sungguh pun demikian harus diakui bahwa studi ini bukanlah merupakan kajian yang pertama tentang Ikhwan as-Shafa', karena sebelumnya sudah ada beberapa ahli yang melakukan kajian tentangnya. Namun, tetapi kajian khusus yang menyangkut pemikiran epistemology ikhwan as-Shafa—menurut hemat penulis—belum pernah dilakukan. Kajian-kajian akan Ikhwan as-shafa terdahulu, baik yang dilakukan oleh penulis-peneliti domestik dan atau terutama luar negeri, umumnya lebih difokuskan pada bidang lain di luar pemikiran epistemologinya. Pun kalau lah ada, ia hanya disinggung secara sepintas saja, lebih diposisikan sebagai pelengkap atau suplemen terhadap tema kajian utama.

Secara umum, bebeapa kajian atas Ikhwan as-Shafa' dapat ditemukan dalam karya-karya penulis sebagai berikut:

Pertama: buku dengan judul *Al-Insan fi Fikir Ikhwan as-Shafa* hasil karya 'Abd al-Latif Muhammad al-'Abd. Buku yang diterbitkan Maktabah al-Anha', Mesir itu, lebih menekankan pada upaya

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

pelacakan konsep Ikhwan as-Shafa' tentang manusia. Memang di dalam karya itu telah disinggung keberadaan jiwa manusia menurut pandangan Ikhwan as-Shafa'—satu aspek manusia yang mempunyai kaitan erat dengan epistemologi, namun karena orientasi kajiannya memang lebih dimaksudkan untuk mengetahui dan menjelaskan konsepsi manusia secara komprehensif dalam pandangan Ikhwan as-Shafa', maka informasi tentang epistemologi yang bisa didapatkan dari uraian buku tersebut hanya bersifat parsial dan minimal.

Kedua, buku tentang “*Al-Falsafah as-Siyasiyyah 'inda Ikhwan as-Shafa'*”, karya Muhamad Farid Hijab. Buku lansiran Hai'ah al-Misriyyah, Kairo, tahun 1982 itu sengaja digubah untuk mendeskripsikan konsepsi politik Ikhwan as-Shafa'. Karenanya, menjadi wajar bila di dalamnya tidak ditemukan uraian yang memadai tentang pemikiran Ikhwan as-Shafa' dalam bidang epistemologi, meskipun di dalamnya disinggung sepintas konsepsi manusia dalam pandangan Ikhwan as-Shafa'.

Ketiga, karya penting Nariyah Jamaluddin, dengan judul “*Falsafah at-Tarbiyah 'inda Ikhwan as-Shafa'*”, diterbitkan di Kairo-Mesir, tahun 1982. Sudah dapat diduga dari judulnya, bahwa karya ini lebih banyak berbicara mengenai konsep pendidikan (Islam) menurut Ikhwan as-Shafa'. Memang masalah pengetahuan dapat ditemukan di dalamnya, namun karena karya ini memang menetapkan masalah pendidikan, maka informasi mengenai epistemologi sifatnya sangat terbatas, tentu sepanjang ia masih berkaitan dengan tema utamanya yakni pendidikan.

Keempat, buku yang berjudul “*Muslim Neoplatonists, an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan as-Shafa')*”, karya Ian Richard Netton, yang diterbitkan oleh Edinburgh University Press, Edinburgh, 1991. Karya Netton ini memang sengaja dimaksudkan untuk mengkaji keberadaan Ikhwan as-Shafa' dari

Bagian Pertama: Pendahuluan

berbagai aspek dan dimensi pentingnya. Hanya saja, karena buku itu, sebagaimana dikatakan oleh penulisnya, memang sengaja lebih dimaksudkan sebagai suatu pengantar⁹⁰ menuju studi dan pemahaman yang lebih mendalam dan menyeluruh tentang Ikhwan as-Shafa', maka uraian dalam buku itu cenderung bersifat sekilas dan masih banyak sisi dari Ikhwan as-Shafa' yang tertinggal begitu saja, tentu saja termasuk bidang epistemologi.

Selain karya tulis yang berupa buku tentang Ikhwan as-Shafa' di atas, ternyata sekarang juga sudah ada penelitian tentangnya dalam bentuk sebuah disertasi, yaitu oleh Asril D. Paduko Sindo (1995) dengan judul "Teori Pendidikan Ikhwan as-Shafa'". Dari judulnya sudah dapat diduga bahwa fokus disertasi tersebut bermaksud menjelaskan pemikiran-pemikiran dan pandangan-pandangan Ikhwan as-Shafa' dalam bidang pendidikan, sebagaimana yang telah tergelar di dalam karya besar mereka yakni *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*.

Dengan demikian dapat dipahami, sungguh pun kini sudah terdapat beberapa karya yang berisi kajian tentang Ikhwan as-Shafa', baik dalam bentuk buku (kitab) maupun disertasi, namun karya yang secara khusus hanya berisi kajian tentang pemikiran epistemologi Ikhwan as-Shafa'—sejauh yang penulis ketahui—belum pernah ada, dan apalagi yang berbahasa Indonesia. Sekalipun demikian, informasi-informasi tertentu dari kajian-kajian terdahulu sungguh bermanfaat bagi penulis untuk memperluas wawasan tentang keberadaan Ikhwan as-Shafa', terutama yang masih mempunyai relevansi dan keterkaitan dengan pemikiran epistemologinya, baik yang bersifat langsung maupun tidak langsung.

Berbeda dari studi yang pernah ada dan dilakukan sebelumnya, kajian ini sengaja mengambil fokus epistemologi atau teori pengetahuan Ikhwan as-Shafa. Kajian ini tidak hanya bermaksud melakukan pemaparan pemikiran-pemikiran Ikhwan as-Shafa' mengenai teori pengetahuan atau epistemologi secara deskriptif semata, melainkan mendekatinya secara analitis-kritis dengan berusaha melakukan suatu pembahasan dan sekaligus kritik terhadapnya.

D. Memahami Metode Studi Epistemologi Ikhwan as-Shafa

Studi kualitatif ini mengambil model kajian tokoh sekaligus menempatkannya pada kategori kajian kepustakaan.⁹¹ Selaras dengan sebutannya, studi ini banyak dilakukan di perpustakaan, atau dengan mengambil *setting* perpustakaan sebagai tempat dan menjadikan objek penelitiannya bahan-bahan kepustakaan.⁹² Dengan karakteristik ini, maka studi ini lebih menfokuskan pada upaya penyelidikan secara intensif terhadap objek berupa suatu gagasan atau pemikiran (*ide*) yang telah terekspresikan dan terwadahi ke dalam suatu lambang berupa teks-teks tertulis berbentuk kitab atau buku—dan sejenisnya. Yakni gagasan-gagasan atau pemikiran (*ide*) mengenai suatu teori pengetahuan atau epistemologi.

Pendekatan yang dipergunakan dalam studi ini adalah pendekatan yang oleh Noeng Muhadjir dinamakan pendekatan positivistik-rasionalistik.⁹³ Pendekatan ini pada tingkat operasional atau aplikasinya memberikan penekanan kuat terhadap suatu bentuk pemahaman intelektual-rasional yang lebih didasarkan pada kemampuan dalam berargumentasi secara logik, tentu saja dalam batas-batas yang masih dapat dibenarkan dan dipertanggung-jawabkan nilai rasionalitasnya. Terhadap segala hal atau pengalaman empirik, di dalam kerangka pendekatan positivistik-rasionalistik ini, dilakukan pemahaman maknanya dari sudut atau perspektif berfikir rasional-logik.

Relevan dengan karakter dasar studi-riset kualitatif kategori *library research*, dokumen tertulis atau karya-karya tulis merupakan sumber data dalam studi ini.⁹⁴ Sumber data dalam studi ini diklasifikasikan menjadi dua macam, yakni sumber-sumber primer (*primary resources*) dan sumber-sumber sekunder (*secondary resources*).⁹⁵ Sumber primernya, karya tulis yang memuat gagasan orisinil Ikhwan as-Shafa', adalah kitab (buku) *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*, yang terdiri empat buah jilid besar, khususnya yang diterbitkan oleh Dar Shadir, Beirut, 1957. Sedangkan sumber-sumber sekundernya adalah karya-

Bagian Pertama: Pendahuluan

karya tulis yang berisi gagasan sekunder, yakni dokumen tertulis dalam berbagai bentuknya (buku, kamus, ensiklopedi, majalah ilmiah, jurnal dan semisalnya) yang disusun bukan oleh Ikhwan as-Shafa', tentu saja yang materi kajiannya masih berkaitan dan ada relevansinya dengan tema tulisan kajian ini.

Pelacakan dan pengumpulan bahan kepustakaan (sumber data) yang selengkap mungkin merupakan langkah operasional yang sedari mula penulis lakukan. Sudah tentu, sumber data primer berupa kitab *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*, karya tulis-intelektual orisinal terdiri empat buah jilid besar dari Ikhwan as-Shafa' sendiri, merupakan bahan kepustakaan yang pertama kali penulis lacak. Setelah itu baru penulis lakukan pelacakan dan penghimpunan naskah-naskah lainnya selengkap mungkin, yang berstatus sebagai sumber data skunder, dalam berbagai ragamnya, baik yang berupa buku (kitab), kamus, ensiklopedi, jurnal, majalah ilmiah dan naskah-naskah lainnya, tentu yang masih punya relevansi dengan tema kajian ini.

Mengingat sumber data dalam penelitian kepustakaan (*library research*) berupa karya-karya tulis atau dokumen tertulis (naskah), maka data yang diperlukan di dalam penelitian ini digali dan dihimpun melalui suatu penelaahan teks tertulis (naskah) atau studi dokumentasi. Dengan kata lain, bahan-bahan kepustakaan yang telah berhasil dihimpun kemudian penulis telaah secara intensif untuk diketahui informasi yang terkandung di dalamnya. Karena suatu teks (tertulis), tentu termasuk dalam pengertian ini dan bahkan terutama yang berbentuk karya-karya tulis atau dokumen tertulis (naskah), sebagaimana telah kita ketahui, merupakan himpunan tanda untuk mengkomunikasikan atau menyampaikan suatu informasi atau pesan (makna) tertentu.⁹⁶ Tentu saja seluruh data (informasi) itu disusun dengan pola-pola pengorganisasian secara sistematis dan didasarkan pada tata urutan yang logis. Pola pengorganisasian dimaksud adalah: *pertama*, Ikhwan as-Shafa' dan *Rasa'il*-nya, dengan sub bahasannya: nama dan arti istilah Ikhwan as-Shafa', sejarah lahir Ikhwan as-Shafa',

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Rasa'il Ikhwan as-Shafa', serta *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*. *kedua*, bahasan tentang epistemologi secara umum, yang titik tekan uraiannya pada pengertian epistemologi dan sejarah pemikiran epistemologi; *ketiga*, bahasan inti mengenai bangunan epistemologi Ikhwan as-Shafa', yang bagiannya terdiri dari objek pengetahuan, sumber pengetahuan dan metode pengetahuan; dan *keempat*, posisi filosofis Ikhwan as-Shafa' terkait dengan pemikiran epistemologinya itu.

Selanjutnya data yang telah berhasil dihimpun dari berbagai sumber tersebut, tentu dengan tetap konsisten pada pola pengorganisasiannya, penulis analisis dengan metode analisis hermeneutik. Yaitu suatu cara pemahaman dan penafsiran mendalam dan kritis terhadap suatu teks (tertulis) guna mengetahui maksud dan tujuan konsep yang ditawarkannya.⁹⁷ Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa seluruh data yang berhasil dikumpulkan, baik dari sumber primer maupun skunder, dianalisa dengan metode analisis kritis sehingga dapat dicapai pemahaman yang mendalam dan objektif. Pelaksanaannya dilakukan dengan meneliti setiap informasi yang penulis dapatkan dari setiap sumber, kemudian dihubungkan dan dibandingkan dengan temuan-temuan dari sumber lain, bahkan dilakukan kritik, sehingga dicapai hasil pemahaman yang selain bersifat mendalam juga kritis tentang pemikiran epistemologi Ikhwan as-Shafa'.

Dan karena suatu teks (tertulis) tidak lahir dari ruang hampa,⁹⁸ maka analisis tekstual mesti diikuti oleh analisis kontekstual supaya keberadaan gagasan yang terkandung dalam teks itu menjadi hidup. Lebih dari itu, karena penelitian ini juga dimaksudkan untuk melihat posisi filosofis Ikhwan as-Shafa' terkait dengan pemikiran epistemologinya, maka perlu juga dalam analisis itu dipergunakan metode analisis tipologik,⁹⁹ yaitu metode yang bertolak dari konstruksi teori tertentu yang disebut tipologi, dan data yang ada dikategorisasikan menurut teori ini. Dalam kaitan ini, pemikiran epistemologi yang sudah mapan dipergunakan sebagai parameternya,

Bagian Pertama: Pendahuluan

sehingga diketahui posisi filosofis epistemologi Ikhwan as-Shafa'.

Dan akhirnya data yang telah dianalisis tersebut, tentu dengan tetap konsisten pada pola pengorganisasiannya, penulis tuangkan ke dalam bentuk penyajian atau presentasi tertentu secara sistematis-logis. Miles dan Huberman mengatakan bahwa yang dimaksud dengan penyajian data adalah menyajikan sekumpulan informasi yang tersusun sehingga memberi kemungkinan adanya penarikan kesimpulan dan pengambilan tindakan.¹⁰⁰ Dengan demikian data yang telah dianalisis dengan pola organisasinya tersebut, penulis sajikan sedemikian rupa untuk kemudian ditarik kesimpulannya. Oleh karena studi ini memang tidak hanya bermaksud melakukan pemaparan atau deskripsi nukilan-nukilan semata, tetapi juga pembahasan dan kritik, maka terhadap gagasan-gagasan primer Ikhwan as-Shafa' mengenai epistemologi, penulis melakukan pembahasan dan sekaligus pengkritikan. Sehingga sajian kajian ini tidaklah hanya bersifat deskriptif semata, tetapi—meminjam istilah Jujun S. Suriasumantri—bersifat deskriptif-analitis-kritis.¹⁰¹ Maksudnya, seluruh gagasan yang ada baik primer maupun skunder, yang telah terdiskripsikan dengan pola pengorganisasiannya yang logis tersebut, dibahas dan dikritik untuk kemudian ditetapkan konklusi sebagai kesimpulan akhir.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Catatan Akhir:

¹ Pada abad itu pemikiran epistemologi telah mengkristal kepada dua aliran besar yang berbeda yakni rasionalisme dan empirisme. Lihat, misalnya: Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Jilid 2 (Yogyakarta: Kanisius, 1996), h. 18.

² C. Verhaak, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: Gramedia, 1991), h. ix.

³ Berkaitan dengan pandangannya itu, ada sebuah ungkapan penting dari Francis Bacon, yakni "*human knowledge is human power*" (pengetahuan manusia adalah kekuasaan manusia). Lihat, C. Verhaak, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, h. 139.

⁴Krisis global multidimensi yang merupakan dampak destruktif dari sains modern terhadap umat manusia tidak saja bersifat fisis-material tetapi juga psikologis-spiritual. Diantara jenis krisis yang sering disebut-sebut adalah: krisis lingkungan dan timbulnya beragam penyakit manusia, baik fisik maupun mental, serta dominasi pola pikir saintisme (rasionalisme-empirisme) yang menempatkan sains modern sebagai parameter tunggal penilaian manusia terhadap segala realitas. Penjelasan luas mengenai berbagai krisis manusia modern, antara lain dapat dibaca pada: Haidar Bagir dan Zainal Abidin, "Filsafat Sains Islami: Kenyataan atau Khayalan?", dalam pengantar Mahdi Gulsyani, *Filsafat Sains Menurut al-Qur'an*, terjemah Agus Effendi (Bandung: Mizan, 1995), h. 7-15.

⁵C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, terjemah Hasan Basari (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991), h. 1.

⁶Gregory Bateson, *Step to An Ecology of Mind* (New York: Paladin, 1971), p. 463.

⁷Haidar bagir dan Zainal Abidin, dalam pengantar Mahdi Gulsyani, *Filsafat Sains*, h. 32.

⁸Seyyed Hossein Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World* (Chicago: Kazi Publications Inc., 1994), p. 182-183.

⁹Haidar Bagir dan Zainal Abidin, dalam pengantar Mahdi Gulsyani, *Filsafat Sains*, h. 32.

¹⁰Istilah persepsi rasional dipergunakan oleh Mehdi Ha'iri Yazdi dalam rangka menjelaskan teori pengetahuan Plato tentang tindakan akal dalam menangkap realitas-realitas sejati atau idea di dunia idea (metafisik). Lihat, Mahdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Presence* (AS: State University of New York Press, 1992), p. 23-24.

¹¹Mulyadhi Kartanegara, "Menjajaki Kemungkinan Islamisasi Ilmu",

Bagian Pertama: Pendahuluan

Republika (19 Juli 1997).

¹²Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, terjemah Yuliani Liputo (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994), h. 23. Penjelasan mengenai metode ilmiah bisa dilihat pada: Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Sinar Harapan, 1990), h. 119-120.

¹³Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, h. 120, 127-128, 125.

¹⁴Positivisme, filsafat yang muncul pada abad ke-19 Masehi, berpandangan bahwa yang-ada hanya yang bersifat positif-empiris atau faktual, sehingga metafisika ditolaknyanya. Diantara para tokoh penting positivisme adalah: Auguste Comte (1798-1857), John Stuart Mill (1807-1873) dan Herbert Spencer (1820-1903). Uraian memadai mengenai positivisme dapat dibaca, antara lain, pada: Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, h. 109-116.

¹⁵Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual: Merumuskan Parameter-Parameter Sains Islam*, terjemah A.E. Priyono (Surabaya: Risalah Gusti, 1998), h. 36.

¹⁶Mulyadhi Kartanegara, “Membangun Kerangka Ilmu, Perspektif Filosofis”, dalam Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo (ed.), *Problem dan Prospek LAIN, Antologi Pendidikan Islam Tinggi* (Depag. RI: Dirjen Bimarga Islam, 2000), h. 252; Mulyadhi Kartanegara, *Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), h. 59.

¹⁷Hossein Nasr, *A Young Muslim's Guide*, p. 182-183.

¹⁸Lihat, Mulyadhi Kartanegara, *Membangun Kerangka Ilmu*, h. 253; Mulyadhi Kartanegara, *Panorama Filsafat Islam*, h. 61, 140.

¹⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC), 1999, p. 16; Yusuf al-Qardawi, *Al-'Aql wa al-'Ilm fi al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), h. 237-239.

²⁰Mulyadhi Kartanegara, *Panorama Filsafat Islam*, h. 61. Meski akal (intelekt) dan intuisi sama-sama menangkap objek yang berupa realitas-realitas nonfisik (ruhani), namun keduanya memiliki perbedaan metodologis yang cukup mendasar: selain secara inferensial, akal mampu mencapai objek non-fisik—sebagaimana diakui oleh para filosof Muslim—dengan melalui perantara (malaiikat), tidak langsung, sedangkan intuisi—sebagaimana diyakini terutama oleh para Sufi—dengan cara penyaksian secara langsung atau *musyababah*.

²¹C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, h. 1.

²²Hossein Nasr, *A Young Muslim's Guide*, p.. 183.

²³Gerakan penterjemahan itu berlangsung dari abad ke-11 hingga 13

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Masehi; sebagian besar terjadi di Spanyol dan beberapa bagian di Sisilia serta Italia. Hossein Nasr, *A Young Muslim's Guide*, p. 186-187.

²⁴ C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, h. 3.

²⁵Dalam nominalisme dikatakan bahwa kata-kata abstrak atau umum (universal-universal) tidak mempunyai eksistensi riil yang objektif, tetapi hanya kata-kata atau nama, ucapan-ucapan.

²⁶ C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, h. 3.

²⁷Nama positivisme, yang diintroduksi pertama kali oleh Auguste Comte dalam perbendaharaan kata filosofis, berarti adalah yang faktual. Menurut positivisme, pengetahuan kita tidak pernah melampaui fakta-fakta, sehingga setiap keterangan yang melampaui fakta-fakta mesti ditolak. Konsekuensinya, metafisika tidak mendapatkan tempat dalam positivisme. Lihat, K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), h. 72-76.

²⁸Faham ini mengakui Tuhan hanya dalam peran-Nya sebagai Pencipta dunia, sedang keterlibatan aktif-Nya dalam pengelolaan dan pemeliharaan dunia tidak diakui. Tuhan bagaikan seorang tukang arloji yang setelah usai pembuatan arloji, sang pembuat lepas begitu saja dari aktivitas benda yang dibuatnya karena arloji berjalan sendiri secara mekanis dengan tanpa campur tangan sedikit pun dari sang pembuatnya. Lihat, Hossein Nasr, *A Young Muslims Guide*, p. 183-184.

²⁹Di dalam bukunya *Celestial Mechanism*, Laplace menjelaskan bahwa proses kejadian alam dan mekanisme kerja alam paska penciptaannya, tanpa sepele kata pun menyinggung nama Tuhan. Dan ketika Napoleon, kaisar Perancis yang hidup semasa dengannya, menanyakan hal tersebut, maka dengan lantang Laplace menjawab "saya tidak memerlukan hipotesis seperti itu". Jadi dalam pandangan Laplace, Tuhan tidak lebih dari sebuah hipotesis, bahkan hipotesis yang tidak diperlukan. Mulyadhi Kartanegara, *Membangun Kerangka Ilmu*, h. 247.

³⁰Di dalam otobiografinya, Darwin mengatakan bahwa kita tidak perlu lagi merujuk kepada Tuhan (sebagai Pencipta) dikala menjelaskan terbentuknya engsel yang indah dari seekor kerang, karena semuanya telah dapat dijelaskan secara ilmiah dengan hukum seleksi alamiah. Lihat, Mulyadhi Kartanegara, *Membangun Kerangka Ilmu*, h. 247.

³¹ Mulyadhi Kartanegara, *Membangun Kerangka Ilmu*, h. 247.

³²Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Men* (London: Longman, 1975), p. 12.

³³Haidar Bagir dan Zainal Abidin, dalam pengantar Mahdi Gulsyani, *Filsafat Sains*, h. 14.

Bagian Pertama: Pendahuluan

³⁴ Mulyadhi Kartanegara, “Perlukah Islamisasi Ilmu”, *Republika*, (19 Juli 1991).

³⁵ Mulyadhi Kartanegara, “Perlukah Islamisasi Ilmu”, *Republika*, (19 Juli 1997).

³⁶ Haidar Bagir dan Zainal Abidin, dalam pengantar Mahdi Gulsyani, h. 13-15.

³⁷ Ziauddin Sardar, *Rekayasa Masa Depan Peradaban Islam*, terjemah Rahmani Astuti (Bandung: Mizan 1993), h. 102.

³⁸ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), h. 15.

³⁹ Misalnya: Seyyed Hossein Nasr, Naquib al-Attas, Osman Bakar.

⁴⁰ Selain Gregory Bateson, diantara nama-nama yang dapat disebut dalam kaitan ini adalah: Max Homer (1895-1973), Theodor Wiesendgrund (1903-1969) dan Erich Fromm (1900-1980); fokus kritiknya adalah menyangkut teralienasinya manusia modern dari dirinya sendiri.

⁴¹ Misalnya: Hossein Nasr, Naquib al-Attas dan Osman Bakar.

⁴² Ada tiga alasan menyangkut optimisme mereka atas epistemologi Islam: (1) Untuk memenuhi kebutuhannya, material-spiritual, umat Islam sangat membutuhkan sistem (khusus) sains Islam, karena ternyata kebutuhannya tidak mungkin dipenuhi melalui sains modern; (2) Secara sosiologis umat Islam berbeda dengan orang Barat—tempat lahir dan berkembangnya sains modern—karenanya umat Islam membutuhkan sains dengan karakter epistemologinya yang khas, mengingat sains modern memang dirancang untuk memenuhi kebutuhan masyarakat Barat sendiri; (3) Sejarah membuktikan bahwa umat Islam pernah memiliki peradaban Islam di mana sains, tentu dengan kekhususan sistem epistemologinya, berkembang sesuai dengan kebutuhan umat Islam dan nilai ajaran agamanya. Lihat, Haidar Bagir dan Zainal Abidin, dalam pengantar Mahdi Gulsyani, *Filsafat Sains menurut al-Qur’an*, h. 21-22.

⁴³ Lihat, Osman Bakar, *Taubid dan Sains*, h. 11.

⁴⁴ Gerakan penterjemahan ini sudah dirintis sejak akhir periode daulah Uamawi di Damaskus. Disebut-sebut pangeran Khalid ibn Yazid (w. 84 H/704 M), yang klaim kekhalfahannya ditolak, telah mencurahkan perhatiannya pada kajian ilmiah atau filsafat. Namun kegiatan ini mencapai puncaknya pada masa daulah Abbasiyah, tepatnya zaman al-Makmun (198-219 H/813-833 M). Karya-karya Yunani Kuno seperti Aristoteles dan Plato diterjemahkan dan dipelajari oleh para intelektual Islam dengan melalui teropong Neoplatonisme. Nurcholish

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Madjid (ed.), *Kbazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 23-24.

⁴⁵M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 248.

⁴⁶M. Saeed Sheikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1976), p. 7.

⁴⁷Sebutan lengkap karya ini adalah: *Rasa'il Ikhwan as-Shafa' wa Khullan al-Wafa'*, terdiri atas empat buah jilid besar.

⁴⁸Muhamad 'Atif al-'Iraqi, *Al-Falsafah al-Islamiyyah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1978), h. 28.

⁴⁹Penegasan seperti ini antara lain disampaikan oleh M.M. Sharif. Lihat, M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), p. 292.

⁵⁰Dalam konteks ini, Ian Richard Netton pernah mengatakan: belum pernah ada karya modern dalam bahasa Inggris yang disajikan secara khusus untuk mempelajari Ikhwan as-Shafa'. Lihat, Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan as-Shafa')* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), p. ix.

⁵¹Harun Nasution, misalnya, yang diakui sebagai ahli filsafat Islam di Indonesia, dalam karkya-karyanya tentang filsafat dan tasawuf, ternyata sama sekali tidak membahas Ikhwan as-Shafa'. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995).

⁵²Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, h. 33, 76, 77, 86, 155, 198, 209, 210.

⁵³M.Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 252. Keprihatinan serupa juga pernah disampaikan oleh: Mulyadhi Kartanegara. Dalam kaitan ini, Mulyadhi Kartanegara menunjuk karya Miska Muhamad Amin berjudul "Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Ilmu Pengetahuan", terbitan UI-Press, Jakarta, 1983. Menurut penilaian Mulyadhi Kartanegara, buku itu selain kecil juga tidak merepresentasikan ajaran Islam tentang epistemologi secara utuh dan komprehensif. Lihat, Mulyadhi Kartanegara, *Membangun Kerangka Ilmu*, h. 251.

⁵⁴Diantara karya tentang epistemologi Islam yang penting disebutkan adalah: Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Presence* (Albany: State University of New York Press, 1992); Muhamad Baqir as-Sadr, *Falsafatunna* (Beirut: Dar at-Ta'aruf li al-Mathbu'at, 1989); Naquib al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science* (Malaysia: ISTAC, 1989); Osman Bakar, *Tauhid and Science* (Malaysia: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991); Mahdi Ghulsyani, *The Holy Qur'an and the Sciences of Nature*,

(Teheran: Islamic Propagation Organization, 1986).

⁵⁵Yang berpandangan seperti ini antara lain dapat ditangkap dari: Ian Richard Netton lewat karyanya berjudul *Muslim Neoplatonists*; Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta: Parmadina, 1997), h. 4; Heiz Halm, *Shi'ism* ((Edinburgh: Edinburgh University Press, t.th.), p. 194.

⁵⁶Lacy O' Leary, D.D., *Arabic Thought and Its Place in History* (London: Roudlodge & Kegal Paul Ltd., 1963), p. 165; Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 32.

⁵⁷Lihat, misalnya: Abuddin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam* (Jakarta: Logos, 1991), Jilid 1, h. 183. Penjelasan dan penetapan bahwa faham empirisme lebih merupakan kelanjutan dari pemikiran Aristoteles, tentu tidak sepenuhnya—dikontraskan dengan Plato sebagai akar epistemologi rasionalisme—antara lain disampaikan oleh Muhammad Abu Hamdan. Dalam konteks ini, Abu Hamdan menunjuk pandangan Aristoteles yang menyatakan bahwa seluruh pengertian universal (umum) adalah diabstraksikan oleh akal dari partikular-partikular yang masuknya lewat pintu pancaindera; berarti pengertian-pengertian umum itu asalnya mesti dapat dilacak pada pengalaman inderawi, dan ini jelas merupakan doktrin empirisme. Lihat, Muhamad Abu Hamdan, *Al-Falasifah wa al-Fiker al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, t.th.), h. 10.

⁵⁸Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman, 1983), p. 166.

⁵⁹Baca, M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 243-262.

⁶⁰Tentang penyebutan nama-nama tersebut sebagai para tokoh mazhab rasionalisme dapat dilihat antara lain pada: Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3 (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., & The Free Press, 1972), p. 16-22; Harry Hamersma, *Pintu Masuk Ke Dunia Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), h. 16.

⁶¹Pengapresiasian Plato sebagai salah satu tokoh penggagas epistemologi mazhab rasionalisme antara lain dapat dilihat pada: M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 244; Muhamad Abu Hamdan, *Al-Falasifah*, h. 10; Richard H. Hopkin dan Avrum Stroll, *Philosophy Made Simple*, (1973), p. 189.

⁶²Lihat, misalnya: R. 3, h. 348.

⁶³Lihat, misalnya: William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion* (New York: Humanity Books, 1998), p. 197-198; M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 244; Harry Hamersma, *Pintu Masuk ke Dunia Filsafat*, h. 16.

⁶⁴Dalam konteks ini, Ikhwan as-Shafa' biasa menyebut sebagai cara

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

memperoleh pengetahuan lewat bukti-bukti demonstratif. Lihat, misalnya: R. 3, h. 348.

⁶⁵ Baqir as-Sadr, *Falsafatuna*, h. 39.

⁶⁶Tentang Aristoteles sebagai penggagas mazhab empirisme antara lain disampaikan oleh: Muhamad Abu Hamdan, *Al-Falasifah wa al-Fikr al-Islami*, h. 10; M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 244.

⁶⁷Oleh Ikhwan as-Shafa' pendangan seperti ini mereka dasarkan atas interpretasinya terhadap Qs. an-Nahl (16): 78—*wa Allah akbrajakum min buthun ummahatikum la ta'lamuna syai'an*. Lihat, misalnya: R. 3, h. 31.

⁶⁸Lihat, misalnya: Richard H. Hopkin, Avrum Stroll dan A.V. Kelly (ed), *Philosophy Made Simple*, p. 193.

⁶⁹ Lihat, R. 3, h. 424.

⁷⁰ R. 2, h. 180.

⁷¹ Lihat, Hopkin dan Avrum Stroll, *Philosophy Made Simple*, p. 192.

⁷²Lihat, misalnya: Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, p. 22-28.

⁷³ Pengapresiasian Francis Bacon sebagai salah satu tokoh penggagas mazhab empirisme antara lain dapat dilihat pada: Hopkin dan Avrum Stroll, *Philosophy Made Simple*, p. 193; Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Jilid 2 (Yogyakarta: Kanisius, 1996), h. 31; Harry Hammersma, *Pintu Masuk Ke Dunia Filsafat*, h. 16.

⁷⁴ Pengapresiasian Aristoteles sebagai tokoh penggagas empirisme antara lain dapat ditemukan pada: Muhamad Abu Hamdan, *Al-Falasifah wa al-Fikr al-Islami*, h. 10; M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 244.

⁷⁵Ikhwan as-Shafa', *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*, Vol. 3 (Beirut: Dar Shadir, 1957), h. 237; Ikhwan as-Shafa', *Ar-Risalab al-Jami'ah*, Vol. 1 (Beirut: Dar Shadir, 1976), h. 374.

⁷⁶Ayat tersebut adalah: *ala labu al-khalq wa al-amr, tabaraka Allah rabb al-'alamin*. Kata *al-khalq* dalam ayat ini maksudnya adalah realitas-realitas material-fisik, sedang *al-amr* adalah realitas-realitas immaterial-nonfisik.

⁷⁷R. 3, h. 237.

⁷⁸Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 33-52.

⁷⁹Lihat, Netton, *Muslim Neoplatonist*, p. 9-16.

⁸⁰ R. 3, h. 348.

Bagian Pertama: Pendahuluan

⁸¹ R. 3, h. 460 dan 303.

⁸² R. 3, h. 303.

⁸³ R. 3, h. 402.

⁸⁴ R. 3, h. 291, 303.

⁸⁵ Ikhwan as-Safa' mendasarkan pandangannya ini kepada Qs. an-Nahl (16): 78: *wa Allah akbrajakum min buthni ummahatikum la ta'lamuna syai'an*. R. 3, h. 31; diibaratkan secarik kertas putih lagi bersih yang belum tertulis apa pun padanya: R. 4, h. 51.

⁸⁶ R. 3, h. 424.

⁸⁷ R. 3, h. 409-411. Bandingkan dengan R. 3, h. 444.

⁸⁸ Setidaknya hal ini tercermin dari ungkapan Ikhwan as-Shafa': *al-maujudat ar-rubani*—materi pertama, jiwa universal dan intelek aktif—*ma yudraku bi al-'aql wa yutashamwaru bi al-fikr* (realitas-realitas ruhani atau nonfisik adalah hal yang ditangkap oleh akal dan dikonsepsikan oleh fikiran). Lihat, R. 3, h. 237.

⁸⁹ Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Islamic Epistemology*, p. 24.

⁹⁰ Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. ix.

⁹¹ Dilihat dari tempatnya, penelitian dapat dibedakan atas tiga macam: penelitian kepustakaan (*library research*), laboratorium (*laboratory research*) dan penelitian kancah (*field research*). Lihat, Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kuantitatif* (Jakarta: Kencana, 2005), h. 46-47.

⁹² Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian*, h. 46.

⁹³ Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, h. 80.

⁹⁴ Lexy J. Moleong, *Penelitian Kualitatif*, h. 113-114; Bungin, *Metodologi Penelitian*, h. 46.

⁹⁵ Lihat, Jujun S. Suriasumantri, "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan", *Makalah* (1992), Simposium IAIN Syahid Jakarta, h. 7-8.

⁹⁶ Johan Meuleman, dalam *Tradisi, Kemoderenan dan Metamodernisme* (Yogyakarta: LkiS, 1996), h. 36.

⁹⁷ Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), h. 73. Bandingkan dengan: Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), h. 28.

⁹⁸ Tomas Michel SJ., "Studi Mengenai Ibn Taimiyah: Sebuah Model

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Penelitian atas Tauhid Klasik”, dalam Mulyanto Sumardi, *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran* (Jakarta: Sinar Harapan, 1982), h. 99.

⁹⁹Noeng Muhadjir, *Penelitian Kualitatif*, h. 160.

¹⁰⁰Imam Suprayogo dan Tobroni, *Penelitian Sosial-Agama*, h. 194.

¹⁰¹Jujun S. Suriasumantri, *Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan*, h. 7.