

Epistemologi Nilai dalam Islam dan Dinamikanya dalam Khazanah Intelektual Islam Klasik

Muhammad Zainal Abidin

UIN Antasari Banjarmasin, Banjarmasin, Indonesia
mzabidin@uin-antasari.ac.id

Yulia Hafizah

UIN Antasari Banjarmasin, Banjarmasin, Indonesia
yuliahafizah@uin-antasari.ac.id

INFO ARTIKEL

Diterima: 11 Desember 2019
Direvisi: 8 April 2020
Dipublikasi 25 September 2020

Kata kunci:
epistemology, value, reason, revelation,
integralistic

ABSTRAK

This article departs from the view that the construction of values / morals / ihsan in Islam cannot be separated from the construction of faith (akidah) and Islam (worship). Similar to the relationship between ontology (wujud), epistemology (ma'rifah), and axiology (qimah). The classical Islamic tradition is very rich with the discussion on the epistemology of value, and this needs to be addressed when issues of faith, worship, and values become problematic and are seen as dichotomous in moslem society. The results of the study: First, the epistemology of values in the intellectual realm of Islam can be grouped into two main schools, namely: 1) The rational school with 'aql as a source of value and has the ability to know good and bad, even to know Allah Swt. Also known as objective ethics; 2) Traditional schools, with revelation or inspiration / intuition as the basis of values. It is also called subjective ethics, because the scope of its application is in certain areas, namely the believers, who believe in the truth of the revelation. Second, the issue of values or morals is closely related to knowledge of the ins and outs of the soul as is the opinion of rationalists (Muslim philosophers), but the experience dimension also plays an important role as the opinion of traditionalists / intuitionists. Third, the dichotomous view of the source of value makes it very possible for the birth of disintegration in the main pillars of Islam, namely: Iman, Islam, and Ihsan.

Pendahuluan

Dalam Islam, persoalan etika atau akhlak atau nilai memiliki posisi yang sangat strategis. Kehadiran Muhammad saw., sebagai Nabi terakhir agama ini, jelas dengan tegas memastikan bahwa akhlak merupakan misi utama dari kenabian itu sendiri, “Dan sesungguhnya engkau (Muhammad) benar-benar memiliki budi pekerti (akhlak) yang agung (al Qalam: 4). Berkata A’isyah: “Akhlak Nabi saw. adalah al Qur’an” (HR.

Muslim). Bersabda Nabi: “Dan tidaklah aku diutus kecuali untuk menyempurnakan akhlak yang baik” (HR. Ahmad). Prinsip utama dalam ajaran Islam menempatkan akhlak (nilai) sebagai pilar hilir dan sekaligus sebagai tujuan akhir, yakni ihsan, sesudah pilar hulunya pada iman dan islam. Posisi ihsan ini juga serupa dengan konsep akhlak, yang merupakan bagian ketiga sesudah akidah dan ibadah.

Dalam khazanah filsafat Islam, posisi etika berada pada level ketiga, yakni teori nilai (*nazhariyat al qimah*), sesudah pembahasan tentang wujud (*al wujud*) dan teori pengetahuan (*nazhariyyatul ma'rifah*). Lingkaran ini serupa dalam pembahasan pada filsafat ilmu, yakni pada level aksiologis, sesudah ontologis dan epistemologis. Dalam literatur kalam klasik, etika disebut dengan pengetahuan tentang hal baik dan buruk (*ma'rifat al husn wa al qubh*), sedangkan dalam bahasa arab modern disebut dengan teori nilai (*nazhariyat al qimah*) (Abidin & Wardani, 2017).

Apabila dalam kajian filsafat ilmu, dikenal hubungan yang saling mempengaruhi antara ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Maka demikian juga berlaku dalam filsafat Islam, pengetahuan dan pemahaman tentang wujud (ontologis), berdampak kepada *ma'rifah* (epistemologis), dan berbuah kepada *qimah* (aksiologis). Dalam teologi Islam juga berlaku serupa, pandangan iman atau tauhid seseorang berpengaruh besar kepada Islam atau ibadah, dan berikutnya berdampak kepada ihsan atau akhlak orang tersebut (Abidin, 2014).

Penjelasan secara lebih rinci, bahwa persoalan wujud atau ontologis dalam filsafat berpusat pada tiga bagian utama yang disebut dengan trilogi metafisika, yakni Tuhan, Alam dan Manusia. Turunannya pada level pengetahuan atau epistemologis berkaitan dengan kajian terhadap ayat-ayat Tuhan yang tiga: *qauliyyah*, *kauniyyah*, dan *insaniyyah*. Selanjutnya, pada level nilai atau aksiologisnya, terkait dengan hubungan baik

dengan Tuhan, alam, dan manusia yang disebut dengan *hablum minallah*, *hablum minal kawn*, dan *hablum minan nas*.

Ketiga aspek sebagaimana disebutkan di atas secara prinsip saling berkaitan, ketiadaan pada salah satu bagian pada level hulunya (ontologis), berdampak pada turunannya di level hilir (aksiologis). Sebagai contoh, mereka yang tidak meyakini dengan keberadaan Tuhan, maka pengetahuan yang diprodukannya pun berbeda dengan mereka yang meyakini, demikian juga pada akhirnya nilai yang dimunculkannya pun tidak sama, setidaknya pada sumber nilai yang dihasilkan.

Setiap muslim pasti meyakini bahwa etika merupakan hal yang sangat penting, bahkan mandat utama kerasulan Muhammad saw. adalah untuk menyempurnakan akhlak manusia, bahkan etika juga yang menjadi fondasi utama syariat Islam. Namun, ternyata diskusi tentang etika dalam Islam tidaklah sesederhana yang dibayangkan. Khazanah intelektual Islam sangat kaya dengan diskusi dan perdebatan seputar wacana ini, yakni menyangkut tentang epistemologi nilai, yakni: sumber pengetahuan dari etika atau nilai sendiri dan bagaimana cara membangun etika atau nilai dalam kehidupan.

Setidaknya ada dua mazhab besar yang terlibat dalam perdebatan seputar epistemologi nilai ini, yakni kelompok pertama yang mengunggulkan pengetahuan yang bersumber dari *'aql* (nalar atau rasio) yang direpresentasi oleh kalangan filosof muslim, dan kelompok kedua, yang lebih mengedepankan pengalaman yang bersumber

dari intuisi (rasa), berupa wahyu atau ilham yang diwakili oleh kalangan sufi dan teolog.

Persoalan lebih mendasar lainnya, di era modern sekarang, yaitu adanya disintegrasi dalam hal nilai. Akhlak dipandang sebagai entitas yang berdiri sendiri, terlepas dari aspek akidah dan ibadah. Bahkan, masing-masingnya berjalan sendiri-sendiri bukan sebagai satu kesatuan. Ada orang yang berakidah cukup dengan *eling* (ingat) kepada Tuhan saja dan mengkritik mereka yang masih melakukan ritual ibadah sebagai kelompok “baru belajar agama.” Ada juga orang yang rajin ibadahnya, tetapi pada saat yang sama akhlak atau moralnya juga bermasalah, masih melakukan korupsi atau tindakan yang jauh dari kesan yang seharusnya sebagai agamawan. Sikap ekstrem lainnya, pandangan bahwa yang penting akhlaknya bagus, moralitasnya baik, tidak peduli dengan keyakinan dan ibadah, yang seharusnya menjadi identitas penting sebagai seorang muslim.

Paper ini bermaksud memberikan gambaran terkait perdebatan tersebut dalam khazanah intelektual Islam klasik, yang dimulai pada aspek sumber nilai, yang dilanjutkan dengan bagaimana nilai tersebut bisa diimplementasikan. Pada bagian diskusi, penulis akan mencoba memberikan tawaran sebagai ikhtiar kontekstualisasi dari perdebatan di masa klasik dengan kondisi kekinian, khususnya pada upaya untuk mengintegrasikan trilogi akidah, ibadah, dan akhlak dalam kehidupan.

Literature Review

Kajian tentang perdebatan dalam persoalan etika pada khazanah intelektual Islam klasik sudah cukup banyak mendapatkan perhatian dari para peneliti. Beberapa peneliti yang memiliki perhatian serius terhadap topik ini dan berhasil melakukan pemetaan terhadap kecenderungan pemikiran etika dalam Islam, yakni: George F. Hourani, Majid Fakhry, Albert Hourani, dan M. Amin Abdullah.

George F. Hourani, dalam bukunya *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, yang versi onlinenya terbit pada tahun 2009 dan versi cetaknya tahun 1985 (Hourani, 1985), banyak mengeksplorasi terhadap kajian etika Islam di era klasik. Buku ini merupakan kumpulan tulisan yang dipublikasi diberbagai jurnal ilmiah dan membahas persoalan etika dalam Islam dari berbagai perspektif. Beberapa artikel pada buku ini seperti artikel “Islamic and Non-Islamic Origins of Mu’tazilite Ethical Rationalism,” pernah diterbitkan di *International Journal of Middle East Studies* 7, no. 1 (1976), sedangkan artikel “Ethical Presuppositions of the Qur’an”, diterbitkan di *The Muslim World*, 70, 1980.

George F. Hourani melakukan *mapping* terhadap pemikiran etika dalam Islam berangkat dari pertanyaan tentang ontologi “apakah hakikat konsep-konsep nilai etika, seperti apa yang dianggap baik dan adil?” dan pertanyaan epistemologi “Bagaimana seseorang bisa mengetahui keberadaan konsep-konsep tersebut yang kemudian diterapkannya dalam situasi tertentu?” Atas dasar hal ini semua. Hasilnya,

pemikiran etika dalam Islam dapat dipetakan sebagai berikut:

Pertama, kelompok yang memandang objektivisme nilai, dalam pengertian bahwa apa yang disebut dengan “baik” memiliki kandungan makna yang objektif. Makna objektif di sini adalah bahwa ada kualitas atau hubungan nyata yang menjadikan suatu tindakan dapat dikatakan baik. Suatu tindakan hanya dikatakan baik jika ada kualitas dan tidak tergantung pada subjek yang mempersepsikannya. Etika ini yang merupakan aliran pemikiran etika Yunani yang dianut oleh semua penganut Mu'tazilah dan para filosof Islam (Hourani, 1976).

Kedua, subjektivisme dalam pengertian bahwa apa yang disebut dengan “baik” tidak memiliki nilai objektif, tetapi atas dasar bertolak dari perintah atau larangan. Secara spesifik ini berkaitan dengan perintah atau larangan tuhan. Disebut juga dengan “subjektivisme theistik” atau “subjektivisme berketuhanan” (*theistic* atau *divine subjectivism*), tapi lebih umum dikenal dengan istilah “voluntarisme etika” (*ethical voluntarism*) karena konsep-konsep nilai etika dipahami dari term-term kehendak tuhan yang sumbernya adalah kitab suci. Teori etika ini lebih dekat dengan positivisme dalam hukum ketika semua hukum dan etika ditarik dari perintah otoritas tunggal, yaitu tuhan. Etika ini dianut oleh kalangan fuqaha dan umumnya teolog Sunni (George F. Hourani, 1980).

Dari perspektif epistemologi, etika Islam bisa diklasifikasikan kepada dua tipe, yaitu: *Pertama*, rasionalisme dalam pengertian bahwa kebaikan dapat diketahui

dengan akal secara mandiri. Istilah “akal” di sini digunakan dalam pengertian yang luas yang mencakup semua aktivitas berpikir dalam etika. Etika ini dikatakan mandiri, karena tidak tergantung pada etika kitab suci. Jadi, rasionalisme etika menganggap bahwa manusia dapat melakukan pertimbangan moral yang benar dengan akalnya tanpa tergantung dengan wahyu (Hourani, 1976).

Kedua, tradisionalisme. Nilai kebaikan suatu tindakan tidak pernah bisa diketahui dengan akal, melainkan dengan wahyu dan sumber-sumber yang ditarik darinya (George F. Hourani, 1980).

Majid Fakhry dalam bukunya *Ethical theories in Islam*, membagi empat tipe pemikiran etika dalam Islam, yaitu: *Pertama*, moralitas skriptural, yaitu bahwa pertimbangan baik dan buruk didasarkan atas argumen dari al-Qur'an dan hadis. Rumusannya dilakukan oleh para penafsir al-Qur'an, ahli hadis (*muhadditsûn*), dan ahli fiqh (*fuqahâ`*). Ia membedakan dua hal dalam konteks moralitas skriptural: (1) etos al-Qur'an tentang baik-buruk menurut penuturannya sendiri menurut asalnya dan belum ditafsirkan dan (2) teori-teori etika yang sudah dikembangkan oleh tiga kelompok ilmuwan Islam tersebut. *Kedua*, etika teologis. Model etika ini di samping berdasarkan al-Qur'an dan hadits, juga berdasarkan kerja metode dan dibangun di atas kategori-kategori berpikir tertentu. Dua aliran besar etika teologis adalah Mu'tazilah yang memformulasikan etika rasional Islam antara abad ke-8 hingga abad ke-9 M, jika kita identifikasi dengan istilah kajian filsafat Barat

tentang etika, dengan dasar-dasar anggapan “deontologis”¹ dan Asy’ariyah yang menganut model etika “voluntarisme” yang sebenarnya tidak menolak secara keseluruhan metode rasional para filosof, tapi lebih menekankan pada konsep al-Qur’an tentang kemahakuasaan tuhan sebagai pencipta dan sumber kebaikan. *Ketiga*, etika filosofis. Etika filosofis bersumber dari tulisan Plato dan Aristoteles yang kemudian ditafsirkan oleh penulis-penulis Neo-Platonis. Porphyry (w. 304 SM) yang dalam sumber-sumber Arab dikatakan menulis dua belas buku komentar terhadap *Nicomachean Ethics* Aristoteles yang mempengaruhi etika Ibn Miskawayh, seorang filosof Islam yang berupaya menyatukan etika Aristotelian dan Platonik. *Keempat*, etika religius, yakni sintesis pandangan dunia al-Qur’an, konsep teologis, kategori-kategori filsafat, dan dalam beberapa kasus pandangan sufisme. Model etika ini sangat kompleks, misalnya, pada etika al-Hasan al-Bashrî (w. 728), seorang tokoh zuhd di abad ke-8 M, al-Mâwardî (w. 1058), seorang teolog dan ahli fiqh bermadzhab Syâfi’î terutama dalam bukunya, *Adâb ad-Dun-yâ wa ad-Dîn*, ar-Râghib al-Ishfahânî dalam *Kitâb adz-Dzari’ah ilâ Makârim asy-Syari’ah*, dan al-Ghazâlî yang menggabungkan unsur filsafat, teologi, dan

sufisme dalam beberapa karyanya, seperti *Mîzân al-‘Amal* dan *Ihyâ’ ‘Ulûm ad-Dîn* (Fakhry, 1994, hlm. 6–7).

Selanjutnya, Albert Hourani dalam *Islamic Rationalism: The Ethics of ‘Abd al-Jabbâr* mengambil perhatian pada masalah etika teologis telah membuat klasifikasi pemikiran etika dalam Islam yang didasarkan pada rivalitas akal dan wahyu di kalangan intelektual Islam. Menurutnya, ada dua model etika yang ada didunia Islam, yakni: *Pertama*, etika yang didasarkan atas rasionalitas yang disebut juga dengan objektivitas rasional (*rational objectivism*). Etika model ini disebut objektif, karena bersumber dari akal, yang notabene dapat diterima oleh setiap orang yang berlainan agama sekalipun. Nilai-nilai kebaikan diukur pada perbuatan secara objektif. *Kedua*, etika yang bersumber dari wahyu, disebut juga dengan subjektivisme teistik (*theistic subjectivism*). Model etika ini berlaku di kalangan umat beriman, yang meyakini kebenaran wahyu tersebut (Albert Hourani, 1971).

Amin Abdullah dalam bukunya, *Antara al Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, yang merupakan hasil disertasinya di Middle East Technical University, Turki melakukan kajian komparatif dua gagasan tokoh yang berasal dari tradisi dan

¹Etika deontologis (*deon*: kewajiban, apa yang harus dilakukan) adalah etika yang berakar yang secara historis pada etika Immanuel Kant (1724-1804) yang mengukur baik-buruk perbuatan dari motivasi pelaku tindakan. Perbuatan hanya bisa disebut baik jika didasari oleh kehendak baik pula. “*Du sollst!*” (Engkau harus melakukan begitu saja!) merupakan statemen kunci etika Kantian yang mengharuskan dilakukannya suatu perbuatan atas dasar imperatif kategoris, yaitu keharusan

(imperatif) tak bersyarat. Imperatif kategoris inilah yang mendasari pembedaan Kant antara kehendak otonom dan heteronom. Tindakan harus dilakukan atas dasar kehendak otonom yang menentukan hukum moral kepada dirinya sendiri, bukan atas dasar sesuatu yang berada di luar (heteronom). Dengan ide tentang otonomi kehendak tersebut, Kant mendasarkan konsep etikanya atas kehendak manusia. (Dierksmeier, 2013); (Kasher, 1978); (Abidin, 2008).

kebudayaan yang berbeda dengan persamaan dan perbedaan tawaran pemikiran etikanya, yakni al Ghazali dan Immanuel Kant. Persamaan keduanya menurut Amin Abdullah memposisikan etika di atas metafisika. Al Ghazali mengkritik metafisika emanatif-spekulatifnya Ibnu Sina, sedangkan Kant mengkritik metafisikanya Christian Wolf. Sementara perbedaannya keduanya terletak pada konstruksi gagasan etikanya, di mana al Ghazali lebih kepada etika dogmatis yang statis dan eksklusif sedangkan Kant lebih ke etika rasionalis. Sebagai tawaran Amin Abdullah mengusulkan jenis etika filosofis, yang dalam perumusannya lebih kepada pendekatan analitis dan rasional, serta tidak terpaku dengan narasi kitab suci (Abdullah, 2002).

Publikasi pada jurnal online juga marak terkait dengan kajian pemikiran etika dalam Islam. Beberapa yang dapat disebutkan disini, yakni: Max Horten and V. June Hager, yang membahas tentang para “filosof moral dalam Islam” (Horten & Hager, 1974). John Kelsay, yang mendiskusikan seputar “persoalan etika pada era klasik Islam dengan fokus kepada gagasan Imam Syafi’i” (Kelsay, 1994). Raid Al-Daghistani, yang membicarakan “etika Islam dari sudut pandang teologi, filsafat, dan mistisime Islam” (Al-Daghistani, 2018). Dan, Michele Mangini, yang membandingkan antara “tradisi Barat dan Islam pada persoalan rasionalitas dan etika” (Michele Mangini, 2018).

Sementara beberapa kajian dalam bahasa Indonesia tentang etika umumnya

terkait dengan pemikiran tokoh yang dapat disebutkan: Thuba Kermani menulis tentang “diskursus akhlak dalam pemikiran Mulla Sadra” (Kermani & Nur, 2014). Nurasiah menulis tentang “pemikiran etika Taqi Misbah Yazdi” (Nurasiah, 2015). M. Amril menulis “pemikiran etika Ragibh al Isfahani” (Amril, 2017). Ningrum menulis “pemikiran etika Islam Nashiruddin Thusi” (Ningrum, 2019). Yunus Rahawarin yang mengangkat “pemikiran etika Arkoun” (Rahawarin, 2017). Isu etika yang lebih umum ditulis oleh Ipanang tentang “filsafat akhlak dalam konteks etika modern dan mistisime Islam” (Ipanang, 2017) dan Muhammad Ikhsan Attaftazani seputar “problematika etika dalam filsafat Islam” (Attaftazani, 2020).

Metode

Artikel ini merupakan hasil kajian kepustakaan (*library research*) dengan fokus diskusi seputar epistemologi nilai dalam diskursus khazanah intelektual Islam. Sumber data atau informasi yang diolah adalah kepustakaan yang melimpah dalam rentang perjalanan sejarah intelektual umat Islam. Penelusuran kepustakaan dilakukan secara digital dengan memanfaatkan sumber referensi yang melimpah di dunia maya serta aplikasi hardisk software kepustakaan dari Iran dan Perpustakaan digital hadis.

Penelitian ini menggunakan pendekatan historis dan filsafat. Pendekatan historis untuk membaca sejarah perdebatan seputar etika di kalangan intelektual muslim masa lampau, sedangkan pendekatan filsafat dipergunakan untuk pemosisian dan analisis

terhadap topik yang didiskusikan. Untuk keperluan penulisan, paper ini menggunakan aplikasi Zotero sebagai manajemen referensi dengan APA style.

Hasil dan Pembahasan

1. Sumber Nilai: Wahyu vs Akal

Diskusi tentang sumber nilai/ akhlak/ etika dalam khazanah intelektual Islam klasik akan mengantarkan kita pada perdebatan seputar wahyu dan akal sebagai sumber pengetahuan. Isu ini pada gilirannya melahirkan dialektika antara agama dan filsafat, dan pada konteks masa kini yaitu antara agama dengan sains, yang ternyata sampai detik ini, perdebatan tentang hal ini belum usai, dan barangkali terus berlanjut sepanjang manusia masih memeluk agama dan memiliki akal (Guessoum, 2010).

Hal yang menarik dalam tradisi intelektual Islam, bahwa pemosisian antara akal dan wahyu serta turunannya dalam bentuk agama dan filsafat/sains tidaklah hitam putih, dalam artian mutlak pada satu sisi wahyu saja 100% atau akal saja 100%. Sebagaimana pandangan Murthadha Muthahhari bahwa akar pemisahan tegas iman dan ilmu dalam bentuk sekularisme seperti berlaku di Barat tidak memiliki akar dalam tradisi Islam. Kisah klasik tentang penciptaan Adam serta proses terusirnya dari surga menjadi rujukan awal terhadap hal ini. Dalam versi Islam, Adam sudah diberikan ilmu sebelum dimasukkan ke dalam surga, memiliki kedekatan hubungan dengan Tuhan, dan terusir sesudah melanggar perintah Tuhan untuk tidak mendekati buah khuldi. Pada versi

Barat, buah khuldi (*red apple*) itu adalah pengetahuan, sehingga terusirnya Adam dari surga karena sikapnya memilih pengetahuan, dan abai bahwa kedekatan dengan Tuhan dalam surga hanya dengan iman, bukan dengan pengetahuan (Murthadha Muthahhari, 2001, hlm. 38–41). Sampai sekarang simbol pengetahuan tersebut dipertahankan dalam bentuk apel yang sudah dimakan sebagiannya (*rungkang*), oleh perusahaan *Apple Inc.* yang didirikan oleh Steve Jobs (Chafkin, M., 2014).

Meski tidak hitam putih dalam melihat hubungan antara akal dan wahyu, agama dan filsafat, kalangan intelektual Islam memiliki kecenderungan proporsi yang berbeda dalam menggunakan kedua sumber ini. Perbedaan kecenderungan tersebut, yang terkadang juga dilandasi emosi keagamaan serta ketakutan terhadap ‘keliaran’ hasil pemikiran akal manusia, menjadikan ada kesan rivalitas dan ketegangan antara dua mazhab besar, yakni mazhab yang menempatkan akal sebagai pilihan untuk pemerolehan pengetahuan (*ahlu ra'yi*), dan mazhab yang memilih wahyu sebagai sumber utama dalam mendapatkan pengetahuan. (Yusufian & Ahmad Husain Sharih, 2011).

Secara garis besar kelompok intelektual Islam dalam menyikapi akal dan wahyu sebagai sumber pengetahuan, yang nantinya berimplikasi pada keputusan terhadap nilai atau sikap etis yang dihasilkan, dapat dikelompokkan pada lima kategorisasi besar sebagai berikut:

Pertama, kelompok yang menempatkan wahyu sebagai pilihan yang paling dominan serta ruang akal yang sangat

terbatas. Dalam mazhab fikih Islam, kelompok ini dapat ditelusuri pada mazhab Syafi'iyah dengan figur Imam Syafi'i sebagai tokoh utama sekaligus pendirinya. Sedangkan pada mazhab kalam (*Islamic theology*), kelompok Asy'ariyyah adalah pendukungnya. Bukan suatu kebetulan bahwa mereka yang paham fikihnya Asy'ariyyah juga sekaligus pengikut fikih Syafi'iyah.

Menurut Imam Syafi'i, bahwa sumber utama hukum Islam itu ada empat, yakni: Al Qur'an, Hadis, Ijma', dan Qiyas (Shamsy, 2012). Posisi penggunaan rasio atau akal dalam hal ini ada pada qiyas atau analogi, tetapi tetap dalam koridor kesesuaiannya dengan teks wahyu, yang dalam hal ini adalah Al Qur'an dan Hadis. Sedangkan pada mazhab Asy'ariyyah, ada ruang ikhtiar manusia dalam bertindak dalam bentuk *kasb*, tetapi pada proporsi yang sangat minimalis dan tidak menentukan, karena semuanya Tuhan yang menentukan. Paham Asy'ariyyah seringkali diidentikkan dengan paham Jabbariyah atau setidaknya banyak dipengaruhi oleh paham ini dalam ekspresi teologinya (Makdisi, 1962).

Kedua, kelompok yang menempatkan wahyu sebagai pilihan pertama, namun tetap memberikan ruang akal yang lebih luas. Berbeda dengan kelompok pertama yang memberikan proporsi minimalis pada akal atau rasio, kelompok kedua ini tidak membatasi kreasi akal keharusan untuk mengkaitkan dengan teks wahyu, tetapi memberikan ruang ijtihad penuh pada akal, ketika tidak ditemukan penjelasan yang cukup banyak nash wahyu. Dalam fikih Islam,

mazhab Hanafiah yang dibawa oleh Imam Abu Hanifah dapat dimasukkan dalam kategori ini, sehingga terkadang mazhab ini disebut juga sebagai mazhabnya *ahlul ra'yi*, sebagai lawan dari mazhab *ahlul hadis*.

Pada mazhab kalam, kelompok Maturidiyyah terkategori pada kelompok ini, yang umumnya juga secara fikih bermazhab Hanafiah, dan banyak berkembangnya pengikutnya di kawasan Asia Selatan seperti India, Pakistan, dan Bangladesh. Aliran Maturidiyyah yang dipandang bersama dengan aliran Asy'ariyyah bagian dari mazhan Ahlus Sunnah wal Jam'ah, tetapi pada kelompok ini proporsi usaha manusianya lebih dominan, sehingga lebih dekat dengan paham Qadariyyah sebagai ekspresi teologinya.

Ketiga, kelompok yang lebih mendahulukan akal dan mengambil sikap untuk memberikan ta'wil terhadap keberadaan pesan wahyu yang tidak memenuhi kriteria rasional. Kelompok ini dalam khazanah intelektual Islam klasik didominasi oleh penganut paham Mu'tazilah, salah satu kelompok rasional dalam mazhab kalam Islam (Hourani, 1976). Kelompok ini banyak mengambil sikap polemis dan tampil terdepan dalam membela akidah Islam berhadapan dengan pihak luar. Hanya pilihan rasionalitasnya, menyebabkan kelompok ini pada titik nadirnya dikritik balik dan dicemooh sebagai bukan bagian dari umat Islam. Kasusnya dalam polemik status apakah Al Qur'an itu makhluk atau bukan, yang kemudian menjadi politis karena dipergunakan sebagai kebijakan resmi negara,

menjadikan kelompok ini dikesankan memaksakan kehendak dalam pemikiran serta bertindak di luar rasionalitasnya terhadap kelompok yang berbeda, terutama terhadap kelompok ahulul hadis yang dipimpin oleh Imam Ahmad bin Hanbal, pendiri dan tokoh utama dari paham atau mazhab Hanbaliyah (Zali, Osman, Yahya, Ramle, & Shamsudin, 2018).

Di luar persoalan-persoalan polemiknya dengan kalangan ahulul hadis, bagi mereka yang mencermati warisan tradisi intelektual Islam klasik, akan menemukan bahwa sumbangan yang luar biasa telah diberikan oleh kelompok ini, dalam mewarnai tradisi ilmiah, khususnya di kalangan mazhab sunni. Khususnya pada kontribusinya dalam ilmu ushul fiqh, yang terkadang disebut juga sebagai anak kandung dari filsafat Islam itu sendiri. Hilangnya mazhab Mu'tazilah dari peredaran terkait massifnya kritikan dan celaan terhadapnya, merupakan kerugian besar bagi tradisi Sunni, sebagaimana dikemukakan oleh Murtadha Muthahari dalam bukunya keadilan ilahi (Murtadha Muthahhari, 2009, hlm. 24–29).

Keempat, kelompok yang menempatkan wahyu dengan interpretasi tertentu. Mazhab Syi'ah dan Mazhab Hanbaliyah yang *notabene* paketan antara fikih dan teologinya bisa dikelompoknya pada posisi ini. Mazhan Hanbli, yang saat ini pemikirannya banyak dikembangkan oleh kelompok Salafi-Wahhabi menempatkan wahyu dengan interpretasi pada tiga generasi awal Islam, yang disebutnya sebagai generasi terbaik, yakni Sahabat, Tabi'in, dan Tabi'it

Tabi'in (Wahid, 2014). Merekalah sumber keilmuan yang harus didengarkan pendapatnya, dan inilah yang kemudian menjadi manhaj salafi sebagaimana yang didengungkan oleh kelompok ini. Sementara pada mazhab Syi'ah, keberadaan wahyu senantiasa disandingkan dengan otoritas Imam yang memberikan penafsiran terhadap makna yang harus dibunyikan oleh si pembaca. Hanya karena posisi Imam saat ini sedang dalam penantian (Muntazhar), maka keberadaannya digantikan oleh para marja' yang menjadi sumber rujukan dalam aktivitas keberagamaan masyarakat yang mengikuti mazhab ini (KADHIM & SLAVIN, 2019).

Berbeda dengan kaum Salafi-Wahhabi yang cenderung dipandang anti rasionalitas, mengingat pendapatnya yang menolak tradisi utama intelektual Islam seperti kalam, filsafat dan tasawuf sebagai bagian dari keilmuan Islam, pengikut mazhab Syi'ah cukup diuntungkan dengan posisi tokoh-tokohnya yang relatif akrab dengan tradisi rasionalitas, bahkan Iran saat ini dikenal sebagai negeri yang mewarisi tradisi lisan filsafat Islam secara langsung, mengingat perhatian dan kajiannya yang sangat intensif terkait dengan mazhab rasionalitas dalam Islam. Persyaratan untuk menjadi seorang Marja' yang mengharuskan penguasaan ilmu-ilmu rasional seperti filsafat Islam, terutama yang bersumber pada tokoh eklektif, Mulla Sadra, selain ilmu-ilmu naqliyyah dan alat, menjadikan semangat rasionalitas tetap kuat pada kelompok ini, meski dibalut dengan semangat messianisme, menunggu kedatangan imam terakhir mereka,

yang akan membawa perubahan dalam kehidupan ini (MAVANI, 2011).

Kelima, kelompok yang berupaya menempatkan akal dan wahyu dalam posisi yang sejajar dan saling melengkapi. Kalangan filosof muslim, yang berupaya untuk mendamaikan konflik antara kubu wahyu dan akal, dan berupa agar rasionalitas Islam dapat diterima sebagai bagian dari tradisi Islam, bisa disebut sebagai bagian dari kelompok ini. Prinsip utama bagi kalangan filosof muslim, bahwa wahyu dan akal bersumber dari Tuhan, oleh karenanya tidak mungkin ada pertentangan antara kedua. Kalaupun ada terjadi konflik, maka bisa jadi ada pembacaan terhadap teks wahyu yang perlu direvisi, atau bisa juga hasil ijtihad akal yang kurang memadai. Secara prinsip keduanya saling bertalian ibarat dua sisi dari sebuah mata koin. Para filosof muslim mazhab peripatetik seperti al Kindi, al Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Thufail, dan Ibnu Rusyd termasuk banyak berkontribusi dalam upaya integrasi tersebut. Secara khusus, gagasan Ibnu Rusyd tentang dua jenis kebenaran, ilahi dan insani, melahirkan model *double truth* (kebenaran ganda) (Zarkasyi, Zarkasyi, Prayogo, & Da'i, 2020) yang menjadikan kalangan ilmuwan renaissance memiliki legitimasi ketika berhadapan dengan institusi Gereja.

Perbedaan cara pandangan atau perspektif dalam melihat relasi akal dan wahyu tersebut memiliki implikasi besar, yang kemudian melahirkan cara pandang yang juga berbeda pada aspek turunan dari keduanya, yakni pada agama dan filsafat untuk konteks klasik, atau dalam kondisi

sekarang pada agama dan *science* (Qadir, 2015).

Secara garis besar ada tiga pola hubungan yang terkait dengan relasi antara agama dan filsafat atau antara agama dan *science*. Agama dan *science* merupakan kategorisasi yang berkembang saat ini, sedangkan pada masa lampau, agama *versus* filsafat. Agama merupakan produk turunan dari wahyu, sedangkan filsafat merupakan hasil kreasi akal budi manusia. Wahyu atau agama milik bersama umat beriman, sedangkan akal atau filsafat merupakan milik bersama seluruh umat manusia. Ketiga pola tersebut, yakni:

Pertama, pola konflik. Pola ini menempatkan agama dan filsafat pada dua hal yang saling berlawanan, saling berhadapan sebagai rivalitas. Pandangan ini muncul karena agama dan filsafat berbicara pada topik yang sama dengan cara yang berbeda, yang kemudian melahirkan pandangan sinis khususnya terhadap filsafat, bahwa ia adalah musuh atau rivalnya agama. Pada sisi lain, kalangan filosof yang juga terkadang melihat secara negatif terhadap kalangan agamawan (Abaza, 2002).

Konflik ini di dalam sejarah intelektual Islam juga banyak terjadi, khususnya keilmuan fikih berhadapan dengan filsafat, tasawuf, dan kalam pada sisi yang bersebarangan. Filsafat, tasawuf, dan kalam merupakan bagian yang inheren dengan pemikiran tradisional Islam, yang terkadang disebut juga dengan rumpun ilmu-ilmu dasar agama (*ushuluddin*) dengan pendekatan yang berbeda. Filsafat lewat jalur rasionalis,

tasawuf melalui jalur intuisi, dan kalam melalui jalur rasionalis dialektis. Fikih sendiri sering disebut sebagai putra mahkota dari keilmuan Islam, yang berpijak kepada teks wahyu sebagai sumber rujukannya. Terlepas dari konfrontasinya terhadap keilmuan lain sebagaimana disebut di atas, fikih juga dianggap cukup berkontribusi dalam hal penerimaan status kalam, filsafat, dan tasawuf sebagai bagian dari tradisi keilmuan Islam.

Pada kasus filsafat Islam, konflik yang muncul biasanya berangkat dari topik-topik tertentu yang dibicarakan oleh para filosof muslim, dengan pertimbangan rasionalitas dan keilmuan manusia yang diterima pada masa itu, bersebarangan dengan pendapat umum dari kalangan agamawan sebagaimana secara eksplisit disebutkan dalam teks wahyu. Sebagai contoh misalnya pada persoalan penciptaan alam dengan teori emanasi, pengetahuan tuhan, dan kebangkitan jiwa. Isu inilah yang kemudian dikritik keras oleh al Ghazali dalam bukunya *tahafut al falasifah* (Ghazzālī, 1974), meski kemudian direspons balik oleh Ibnu Rusyd dalam bukunya *tahafut tahafut* (Kholis, 2018).

Para filosof muslim seperti al Farabi dan Ibnu Sina dengan pertimbangan tertentu, mengemukakan pendapat atau teori yang secara sepintas tidak selaras dengan pendapat *mainstreaming* dalam Islam (Corbin, 2014). Pendapat ini ketika dihadapkan tanpa melihat konteks kelahiran sebuah pemikiran, menyebabkan konflik yang terus berkepanjangan dan kesalahpahaman yang kuat terhadap posisi filsafat dalam tubuh Islam itu sendiri. Padahal al Ghazali sendiri

dalam bukunya mengkritik para filosof, bukannya filsafat, dan ia sendiri dipandang sebagai bagian dari filosof yang terlibat dalam diskursus filsafat, meski dalam posisi sebagai kritikus (Munir, 2014). Al Ghazali juga dipandang berkontribusi besar dalam mengenalkan dan mempopulerkan tradisi mantiq atau logika dalam keilmuan Islam tradisional, sehingga sampai sekarang mantiq telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dan diterima sebagai khazanah keilmuan Islam.

Kedua, pola independen. Pola ini menempatkan agama di satu sisi dan filsafat serta *science* di sisi yang lain sebagai dua sisi yang berjalan sendiri-sendiri, independen, tidak saling tergantung, sibuk dengan dunianya masing-masing. Ada dua model dari pola independen ini, yakni kemandirian secara penuh, dalam artian ada pemisahan atau sekularisme antara agama dan filsafat/*science*. Tradisi keilmuan Barat sebagaimana paparan sebelumnya memiliki akar primordial dalam hal ini terkait dengan kisah Adam dan buah apel (khuldi).

Dalam khazanah keilmuan Islam, pemisahan yang tegas dalam bentuk sekularise tidaklah berlaku, yang muncul, meski memiliki jalur sendiri-sendiri, ternyata filsafat Islam telah memberikan dukungan yang kuat terhadap eksistensi dan perkembangan agama, demikian juga juga sebaliknya. Keilmuan Islam tradisional banyak muncul dan berkembang disebabkan kontribusi dari tradisi rasionalitas filsafat. Sebagai misal keilmuan ushul fiqh, ulum al Qur'an, ulum al Hadis, adalah bagian dari

rumpun keilmuan yang didukung oleh tradisi filsafat.

Ketiga, pola integrasi. Pola ini berupaya mendamaikan antara agama dan filsafat; agama dan *science*. Keduanya bersumber dari Tuhan, sehingga tidak mungkin ada saling konflik. Masa kini, pola integrasi Islam dan ilmu ini telah melahirkan berbagai pola turunan lainnya, seperti model pengilmuan Islam sebagaimana digagas Kuntowijoyo ataupun model Islamisasi Ilmu yang dikenalkan oleh Ismail Raji al Faruqi. Pada pengilmuan Islam, ikhtiarnya membawa tradisi teks (wahyu) sebagai basis teori pengembangan ilmu, (Kuntowijoyo, 2004) sedangkan pada islamisasi ilmu, yakni memberikan nilai etis pada produk keilmuan yang dilahirkan oleh Barat modern. (Al-Faruqi, 1982).

Pola integrasi ini banyak dibicarakan di tengah maraknya diskusi seputar wacana Islam dan ilmu dengan dua alasan yang sederhana. *Pertama*, keilmuan Islam klasik meski sarat nilai, tetapi seringkali kurang relevan dengan perkembangan zaman. *Kedua*, ilmu-ilmu modern meski relevan dengan perkembangan masa kini, namun seringkali tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam. Model keilmuan integralistik yang dimaksud, yaitu diprolehnya ilmu yang selain sesuai dengan nilai-nilai keislaman juga memiliki relevansi dengan kebutuhan yang dihadapi oleh umat Islam dan umat manusia masa kini (Abidin, 2016).

Perbedaan pandangan di kalangan intelektual muslim dalam melihat hubungan antara akal dan wahyu serta produk

turunannya dalam bentuk agama dan filsafat serta agama dan *science*, memiliki implikasi kuat terhadap bangunan nilai yang dihasilkan. Meski memiliki kesamaan dalam hal pentingnya nilai atau etika, sumber nilai itu sendiri bervariasi, yang ini disebabkan kecenderungan pilihan pada sumber yang lebih digandrungi, apakah pada wahyu ataukah pada akal. Penjelasan tentang kedua implikasi kecenderungan itu adalah sebagai berikut:

Pertama, mazhab yang berpandangan bahwa sumber nilai baik atau buruk adalah wahyu Tuhan. Kaulitas nilai pada mazhab ini ditempatkan pada pihak *outsider*, yang dalam hal ini adalah Tuhan, yang menciptakan manusia dan paling berhak dalam menentukan kualitas baik atau buruk pada manusia sebagai produk ciptaannya. Posisi manusia adalah makhluk (ciptaan) yang menerima apapun keputusan yang sudah ditetapkan oleh Tuhan. Kualitas nilai atau baik dan buruknya sebuah tindakan ditentukan oleh Allah melalui wahyu yang diberikan kepada para Nabi dan Rasul-Nya. Ketika manusia melaksanakan apa yang menjadi keputusan Tuhan, maka ia akan mendapatkan *ujrah* (pahala) dari Allah Swt., khususnya pada hari kiamat berupa ganjaran surga, atau sebaliknya neraka bagi mereka yang membangkang perintah-Nya.

Pada kelompok ini, nilai suatu tindakan ada pada Tuhan melalui wahyunya, dan tugas manusia sebagai makhluk adalah mengamalkannya, tanpa perlu mempertanyakan alasan-alasan yang ada dibalik perintah tersebut. Sebagai misal, kita tidak boleh mencuri, karena wahyu melarang

kita untuk mencuri, demikian juga perintah lainnya, seperti jangan berzina, jangan memakan harta anak yatim, jangan membunuh dan seterusnya, merupakan bagian dari pelaksanaan untuk tidak melakukan tindakan karena perintah dari wahyu. Pada tindakan yang positif seperti menghormati orang tua, memberi santunan kepada fakir miskin, bersedekah kepada yang papa, perintah sholat, berpuasa, zakat, dan haji serta berbagai tindakan positif lainnya, semata-mata murni karena melaksanakan perintah Tuhan, dan apabila ini dilaksanakan, maka kita sebagai makhluk Tuhan akan diberikan pahala atau ganjaran dari Allah Swt.

Bagi kelompok ini, alasan atau hikmah dibalik suatu perintah bukan suatu yang penting untuk diteliti, karena apapun yang menjadi putusan Tuhan, itulah karunia terbaik yang diberikan Tuhan kepada hamba-Nya. Sedangkan apabila suatu tindakan, meski itu positif, baik melakukan kebaikan ataupun menghindari keburukan, namun apabila tidak didasari pada motivasi pelaksanaan dari perintah Allah Swt, maka tidak ada nilai yang patut diberikan. Ini serupa pada kasus orang kafir yang banyak melakukan kebaikan, tetapi kekafirannya tidak memberikan dampak apa-apa terhadap tindakan yang dilakukannya.

Kedua, kelompok yang berpandangan bahwa akal budi manusia memungkinkan untuk mengetahui baik atau buruknya suatu perkara. Kelompok ini mengedepankan sisi nalar sebagai karunia Tuhan yang sangat berharga, dan memiliki kemampuan untuk juga mengetahui tentang baik buruknya suatu tindakan secara otonom, tanpa harus selalu

mengkaitkan dengan keberadaan pihak *outsider*, dalam hal ini yaitu wahyu yang bersumber dari Allah Swt.

Intelektual dari mazhab Muktazilah dan para filosof muslim termasuk kelompok yang sangat menekankan kemampuan akal secara mandiri (otonom) dalam menentukan kualitas suatu tindakan, baik atau buruknya. Pandangan tentang kemandirian akal manusia untuk mengetahui baik dan buruk ini sangat terkait dengan adanya kebebasan untuk memilih dan berkehendak yang dimiliki manusia. Kebebasan memilih dan berkehendak ini kemudian berimplikasi pada resiko yang akan diterima seorang hamba di hari pembalasan. Tuhan dalam konsepsi kelompok Mu'tazilah adalah maha adil, yang akan memberikan kompensasi sesuai amal perbuatan yang dilakukan oleh hamba-Nya. Apabila si hamba berbuat baik, maka balasannya adalah kebahagiaan berupa surga, sementara apabila berbuat yang sebaliknya, maka ganjarannya adalah siksaan berupa neraka, inilah keadilan Tuhan, yang bahkan menjadi bagian dari doktrin utama pada mazhab Mu'tazilah.

Nilai suatu perbuatan dalam konteks ini menjadi objektif dan rasional, karena inheren dalam perbuatan itu sendiri, bukan pada luarannya. Hanya memang pandangan ini mendapatkan penolakan dari kelompok rivalnya, yang menyebut diri sebagai ahlu sunnah wal jama'ah sebagai upaya untuk pereduksian dari makna keadilan Tuhan, yang dikaitkan dengan pertimbangan nalar manusia. Apapun yang menjadi putusan Tuhan adalah suatu keadilan, hatta sekalipun

seandainya memasukkan seorang pendosa ke dalam surga dan mengganjar seorang saleh dengan nereka, itu adalah keadilan Tuhan, dan tidak layak seorang hamba melakukan intervensi terhadapnya.

Pandangan Mu'tazilah juga seirama dengan para filosof muslim yang juga sangat menekankan potensi akal yang memiliki kemampuan yang bukan saja hanya mengetahui baik atau buruk, bahkan sampai mengenal Tuhan secara mandiri. Kisah Hayy ibnu Yaqzhan yang diceritakan oleh Ibnu Thufail memberikan gambaran jelas pada figure Hayy yang tinggal seorang diri sedari bayi di sebuah pulau secara autodidak mampu mempelajari dan mempertanyakan banyak hal yang ada disekitarnya, dan pada suatu titik dia mampu menemukan Tuhan, pengalaman ini kemudian diperbandingkan dengan figur Absal, seorang sufi yang beruzlah ke pulau tersebut, dan setelah saling berbagi mereka menemukan hasi, bahwa pengalaman spiritual seorang sufi beririsan kuat dengan kemampuan nalar yang dimiliki oleh manusia, tidak hanya sebatas mengetahui dan memahami realitas, bahkan sampai mencapai posisi makrifat kepada Tuhan (Miftah Adebayo Uthman, 2004).

Perbedaan pada orientasi sumber nilai, apakah wahyu yang memainkan person sentral, dengan penempatan Tuhan sebagai pemain utama dan satu-satunya, ataukah akal yang juga memiliki kapasitas untuk menjadi sumber nilai, yang dalam hal ini memberikan proporsi manusia sebagai sang pemilik akal untuk mengetahui kualitas suatu tindakan, baik atau buruknya, ternyata juga memiliki

implikasi lanjutan pada cara pemerolehan kualitas suatu tindakan, yakni apakah dalam bentuk pengetahuan ataukah pengalaman. Ini adalah konsekuensi langsung dari adanya perbedaan sumber nilai tersebut.

2. Pemerolehan Nilai: Pengetahuan vs Pengalaman

Implikasi lebih lanjut dari perbedaan cara pemerolehan sumber nilai, yakni terkait pada model atau strategi dalam pemerolehan nilai tersebut. Ada dua kelompok yang bisa dikemukakan juga, yakni dapat disebut sebagai mazhab rasionalis dan mazhab tradisional. Kalangan rasionalis seperti para filosof muslim, umumnya memandang pengetahuan sebagai sumber atau basis dalam bangunan sebuah nilai atau akhlak, sedangkan kalangan tradisional lebih mendahulukan wahyu sebagai sumber, dan pada jenjang lainnya model wahyu ini kemudian termanifestasi lagi pada kelompok intuisionis. Pada kelompok yang kedua ini, pengalaman langsung lebih didahulukan apabila dibandingkan dengan pengetahuan. Model pertama sifatnya pencarian, diupayakan oleh manusia (*kasb*) sedangkan model kedua sifatnya pemberian (*given*) dari Tuhan dan *taken for granted*, yang diterima apa adanya.

Pertama, kelompok rasionalis, yang mengandaikan pengetahuan sebagai basis awal untuk pembentukan kualitas akhlak. Ibnu Miskwayh misalnya, yang dikenal juga sebagai filosof akhlak, menyebutkan bahwa kualitas akhlak seseorang sangat terkait dengan pengetahuan yang bersangkutan terhadap jiwanya (*nafs*), oleh karena ada

kewajiban mendasar bagi seorang muslim untuk memahami tentang seluk beluk jiwanya. Pembagian jiwa dalam hirarki-hirarki tertentu juga perlu dipahami, karena berimplikasi pada pembentukan akhlak. Sehingga bagi Ibnu Miskwayh, jalan untuk mencapai akhlak adalah pertama-tama dengan mengenal jiwa, daya-dayanya, sifat-sifatnya, dan kesempurnaannya (Muhammad Utsman Najati, 1993, hlm. 75).

Ibnu Miskwayh menyebutkan ada tiga ranah daya jiwa secara umum dengan kualitas yang harus diraihinya, yakni: *Pertama*, daya rasional, yaitu jiwa yang menjadi dasar berpikir, membedakan, dan menalar hakikat segala sesuatu. Pusatnya di otak. Jiwa ini dalam kondisi normal akan memiliki kualitas ilmu dan hikmah. *Kedua*, daya emosi (*an nafs as sabu'iyah*). Jiwa ini menjadi dasar kemarahan, tantangan, keberanian, keinginan berkuasa, pangkat, dan kesempurnaan. Pusatnya di hati (*qalb*). Daya ini pada kondisi normal, tunduk kepada jiwa rasional akan melahirkan kualitas nilai *hilm* dan *syaja'ah*. *Ketiga*, daya syahwat (*an nafs al bahimiyah*). Jiwa ini menjadi dasar syahwat, makan, rindu untuk makan, minum dan kawin serta berbagai kenikmatan inderawi. Pusatnya di hati (*kabd*). Daya ini dalam kondisi normal, dan tunduk pada jiwa rasional akan menghasilkan kualitas *al Iffah* (Muhammad Utsman Najati, 1993, hlm. 75–77).

Bagi Ibnu Miskwayh, kualitas diri (akhlak) yang merupakan *output* dari jiwa bagi Ibnu Miskwayh dikelompokkan pada empat bagian berikut karakteristiknya. *Pertama*, *al Hikmah* adalah keutamaan jiwa

rasional, yaitu mengenal seluruh maujudat, isu-isu kemanusiaan, dan isu-isu ketuhanan. *Kedua*, *al 'Iffah* (kehormatan diri) adalah keutamaan jiwa syahwat, yaitu jika manusia memperlakukan syahwatnya sesuai arahan jiwa rasional, sehingga tidak tunduk kepada syahwat dan menjadi budak nafsu. *Ketiga*, *asy Syaja'ah* adalah keutamaan jiwa emosi, yaitu jika tunduk kepada jiwa rasional. Tidak takut pada hal-hal yang mengejutkan selama itu baik, dan sabar atas cobaan dengan cara terpuji. Selanjutnya, *al 'Adalah* adalah keutamaan jiwa yang terjadi karena berkumpulnya ketiga keutamaan di atas yang sudah dibiasakan (Muhammad Utsman Najati, 1993).

Pendapat Ibnu Miskwayh ini hampir serupa dengan pendapat para filosof muslim lainnya. Misalnya Fakhruddin ar Razi ketika membahas bukunya tentang jiwa, kupasannya dibagi pada dua kelompok besar, persoalan jiwa dengan segala dinamikanya, dan bagian keduanya berbicara tentang akhlak (Fakhruddin ar Razi, 1992). Filosof lain seperti al Kindi, al Farabi, dan Ibnu Sina juga memiliki pandangan yang serupa bahwa kebahagiaan yang hakiki bagi seorang hamba itu diperoleh ketika perhatiannya yang tertuju pada pengetahuan dan menghindari syahwat duniawiyah (Muhammad Utsman Najati, 1993). Pengetahuan tertinggi sebagaimana disepakati oleh para filosof tersebut adalah pengetahuan tentang Tuhan yang disebut juga dengan istilah filsafat pertama.

Kedua, kelompok tradisionalis yang memiliki pandangan berbeda dengan kelompok sebelumnya. Bagi kelompok kedua

ini, kualitas nilai lebih diarahkan kepada pengalaman secara langsung. Secara rangkaian, kelompok ini sebenarnya masih bertalian dengan pandangan serba wahyu yang menjadikan pihak luar (*outsider*) sebagai yang paling menentukan. Bentuk lain dari wahyu adalah ilham atau intuisi, yang dikembangkan oleh kalangan sufi, yang notabene secara epistemologis lebih memilih pengalaman langsung (*knowledge by presence*), dibandingkan dengan misalnya kalangan filosof yang memiliki pengetahuan dengan diupayakan (Yazdi & Nasr, 1992).

Kedua model epistemologi, berbasis pengetahuan dan pengalaman diungkapkan oleh Syed M. Naquib al-Attas. Berangkat dari premis bahwa ilmu itu datang dari Allah Swt. dan diperoleh dari jiwa yang kreatif. Sebagai sesuatu yang berasal dari Allah swt., ilmu didefinisikan sebagai tibanya (*hushûl*) makna sesuatu atau objek ilmu ke dalam jiwa pencari ilmu; sedangkan sebagai sesuatu yang diterima oleh jiwa yang aktif dan kreatif, ilmu adalah tibanya jiwa (*wushûl*) pada makna sesuatu atau objek ilmu. Pada definisi yang pertama, titik tekan ada pada Allah Swt. sebagai sumber segala ilmu; sedangkan pada definisi yang kedua, lebih berorientasi pada manusia yang merupakan si pencari ilmu (Abidin, 2011).

Kelompok kedua yang disebut sebagai tradisional ini berada pada kategori yang menempatkan tuhan sebagai sumber ilmu, dan posisi manusia adalah menunggu dan menyiapkan diri untuk mendapatkan karunia pengetahuan dari Tuhan. Proses menunggu dan menyiapkan diri tersebut,

dapat disebut dengan pengalaman langsung atau dikenal dengan ilmu hudhuri atau dalam konteks lokal di nusantara disebut dengan ilmu laduni. Pengalaman langsung ini dilakukan dalam bentuk olah jiwa (*riyadhatus nafs*) atau pembersihan jiwa (*tazkiyatun nafs*).

Para sufi sangat menekankan dimensi pengalaman langsung ini sebagai bagian dari keharusan seorang salik, yang ingin menempoh jalur kehidupan seorang sufi. Al Ghazali misalnya dalam juz tiga kitab Ihya Ulumuddin, sangat menekankan pentingnya menjaga hati (*qalb*) yang merupakan instrumen penting di kalangan para sufi, yang tampaknya berbeda dengan kaum filosof yang lebih memilih akal sebagai instrumen utamanya. (Al Ghazali, 2010)

Apabila di kalangan filosof, bahwa kebahagiaan dan kemuliaan itu terkait dengan kualitas akal yang dilatihnya, maka bagi kalangan sufi, kemuliaan tersebut bertalian dengan kualitas *qalb* atau hati yang dimilikinya. Hati ibarat sebuah cermin yang harus selalu dibersihkan, agar pengetahuan Tuhan senantiasa dapat dipantulkan. Dosa dan kejahatan ibarat titik noda yang akan menggelapkan hati, yang apabila tidak dibersihkan, lambat lain akan menutupi hati, sehingga tidak adalagi bisikan kebenaran yang tersampaikan olehnya.

3. Implementasi Nilai: Integrasi Ilmu

Di luar perbedaan pada sumber nilai dan cara pemorelahannya sebagaimana paparan sebelumnya, implementasi nilai itu sendiri menjadi problematika tersendiri di masa kini. Ada dugaan kuat bahwa telah disintegrasi

antara masing-masing wilayah dalam pilar Islam, yang menjadikan umat Islam pada posisi yang tidak lagi sehebat pada masa-masa kejayaannya seperti di masa lampau (*the golden age of Islam*).

Disintegrasi dimaksud, yakni antara Iman, Islam, dan Ihsan, yang idealnya merupakan ajaran terpadu, dan saling memberikan dampak besar. Sebagaimana pada ranah filsafat ilmu, bahwa kajian ontologi, epistemologi, dan aksiologi (etika dan estetika) saling bertalian, maka seyogianya pilar-pilar mendasar dalam Islam tersebut menjadi satu kesatuan yang utuh, dan bentuk yang paling memungkinkan adalah dengan adanya upaya reintegrasi antara ranah pengetahuan (rasionalis) dan pengalaman (tradisionalis) dalam upaya untuk membangun kepribadian (akhlak) yang utuh (integralistik).

Model tawaran integrasi menarik misalnya yang menghubungkan antara ibadah (fiqh) dengan pengetahuan tentang jiwa (nafs) ditawarkan oleh seorang ulama pengarang Kitab Sabilal Muhtadin, Syekh Muhammad Arsyad al Banjari, dalam kitabnya yang banyak menjadi rujukan umat Islam tradisional di Asia Tenggara (Rahmadi, 2010). Syekh Arsyad atau Datu Kalampayan biasa disebutnya memaparkan terlebih dahulu fungsi-fungsi fiqh yang bertalian dengan pengembangan jiwa (diri). Hampir serupa dengan model pembagian daya jiwa yang umumnya dikenalkan oleh para filosof muslim seperti al Farabi dan Ibnu Sina serta al Ghazali, Syekh Arsyad al Banjari membagi daya jiwa pada empat bagian, yakni daya

rasional (*al quwwah an nathiqah*), daya emosi (*al quwwah al ghadabiyyah*), daya syahwat (*al quwwah al syahwiyyah*), dan daya syahwat kemaluan (*al quwwah al farjiyyah*). (Banjari, t.t., hlm. 3)

Masing-masing daya jiwa tersebut kemudian bertalian dengan konstruksi fiqh yang dijelaskan secara panjang lebar dalam kitab tersebut. Pada daya rasional, maka diperlukan fiqh ibadah untuk membinanya. Ini dapat dipahami agar fungsi akal tidak terlepas dari akarnya, untuk mengabdikan kepada Allah Swt. Pada daya emosi, diperlukan yang namanya fiqh jinayah, sehingga relasi antara individu menjadi lebih terkendali, dan tidak berlaku yang namanya hukum rimba, ada aturan main yang harus diikuti. Selanjutnya pada daya syahwat, makan dan minum berlaku fiqh mu'amalah dengan tujuan tentunya agar penyaluran syahwat makan dan minum tetap dalam koridor halal dan haram serta keridhaan. Terakhir, pada daya *farjiyyah* berlaku fiqh munakahat, agar semuanya berjalan tertib dan sesuai dengan harkat martabat manusia sebagai makhluk mulia yang diciptakan oleh Allah Swt.

Dari paparan di atas, kita dapat memahami bahwa sebenarnya fiqh dalam bentuk ibadah fisik memiliki keterkaitan kuat dengan spirit pembinaan jiwa. Pada sisi lain, kaum sufi juga seringkali memberikan dimensi spiritual pada setiap ibadah tersebut. Sehingga, bisa ditarik simpulan sebenarnya secara konseptual, ada kesinambungan dan integrasi antara masing-masing keilmuan dalam Islam, baik filsafat Islam, fiqh dan tasawuf.

Integrasi antara filsafat Islam, fiqh, dan tasawuf ini juga bertalian dengan semangat iman, Islam, dan Ihsan yang merupakan pilar utama dalam agama Islam. Ketiga pilar ini merupakan pokok atau esensi yang menjadi asas dari agama Islam. *Pertama*, Iman adalah

kepercayaan atau keyakinan. Dari sisi teologi Islam, iman dimaknai sebagai keyakinan kepada Allah, malaikat, kitab, para rasul, hari akhir, dan qadha serta qadar Tuhan. *Kedua*, Islam adalah kepasrahan, berserah diri, tunduk, selamat, sejahtera, dan seterusnya. Rukun Islam kemudian dijabarkan dalam bentuk syahadat, shalat, zakat, puasa, dan haji. Ini merupakan manifestasi sikap tunduk kepada Tuhan yang merupakan makna dasar dari Islam. *Ketiga*, Ihsan sebagai kebaikan. Ihsan dijelaskan sebagai bentuk perasaan terhadap kehadiran Tuhan. Engkau menyembah Tuhan seolah-olah engkau melihatnya, meski engkau tidak mampu melihatnya, yakinlah bahwa Tuhan itu melihat engkau.

Ketiga pilar Islam di atas, yakni Iman, Islam, dan Ihsan selain dipahami secara teologis, juga dapat dari perspektif yang lain. *Pertama*, Iman secara kebahasaan bermakna keyakinan. Untuk mendapatkan keyakinan yang mantap dibutuhkan ilmu yang memadai sebagai argumentasi (*burhân*) terhadap hakikat dari apa yang diyakin tersebut. Dari perspektif filsafat, pembicaraan tentang persoalan hakikat sesuatu, menjadi ranah ontologi. Filsafat Islam banyak berbicara tentang metafisika atau ontologi (*al-wujûd*). Bahkan, filsafat Islam sendiri didefinisikan

oleh para penggiatnya pada masa dahulu seperti al Kindi sebagai ilmu tentang hakikat segala sesuatu (*ilmu al asyyâ bi haqâiqiha*) (Madani, 2015). Secara khusus, sesuatu yang ada tersebut dibagi dalam tiga persoalan besar: masalah ketuhanan, kealaman, dan kemanusiaan. Pemahaman mendalam tentang hakikat trilogi metafisika di samping dipandang dapat membangun fondasi keimanan yang mantap, juga berguna sebagai cara pandang Islam terhadap realitas. Karena sebagaimana iman merupakan fondasi dasar, maka dalam pengembangan ilmu, aspek ontologi diyakini memberikan pengaruh yang sangat besar terhadap aspek yang lain, yakni epistemologi dan selanjutnya aspek aksiologi.

Kedua, Islam yang dimaknai sebagai patuh atau ketundukkan kepada Tuhan. Karena Tuhan adalah Maha Gaib, maka diperlukan hal yang lebih riil sebagai manifestasi dari Tuhan., yakni melalui tanda-tanda atau ayat-ayat Tuhan yang kepada kita patuh atau tunduk, suka atau tidak suka. Mengacu pada trilogi metafisika dalam filsafat Islam, ada tiga ayat atau tanda yang menjadi wahana manifestasi ketundukkan kepada Allah, yaitu: *pertama*, aspek ketuhanan berupa ayat-ayat yang terdapat dalam kitab suci Alquran; *kedua*, aspek kealaman berupa ayat-ayat yang terhampar di jagat raya; dan *ketiga*, aspek kemanusiaan berupaya ayat-ayat yang ada pada diri manusia. Untuk menjadikan agar Islam dalam makna patuh menjadi kenyataan yang hakiki, maka pengetahuan yang mendalam terhadap tiga model ayat Tuhan di atas menjadi sesuatu yang niscaya. Dalam kajian filsafat Islam,

upaya pemahaman terhadap tiga bentuk ayat-ayat Tuhan terkait erat dengan persoalan epistemologi. Upaya untuk memahami ayat-ayat *qauliyyah* akan melahirkan berbagai ilmu keagamaan dengan berbagai varian yang menyertai. Ikhtiar memahami ayat-ayat *kauniyyah* akan melahirkan disiplin-disiplin ilmu sains kealaman (*natural sciences*) dengan berbagai varian yang terus mengalami perkembangan. Adapun usaha untuk memahami ayat-ayat *insâniyyah* memunculkan ilmu-ilmu sosial-humaniora juga dengan berbagai derivasinya.

Ketiga, Ihsan yang dimaknai sebagai kebaikan. Dalam kajian filsafat ini tentunya terkait dengan persoalan aksiologi. Aksiologi terkait dengan masalah penerapan. Kembali kepada trilogi metafisika. Maka, hubungan yang harus terbangun dalam Islam mestilah pada tiga level sekaligus, yakni: hubungan baik kepada Tuhan, hubungan baik kepada alam sekitar, dan hubungan baik dengan sesama manusia. Ketiga hal ini melahirkan apa yang disebut dengan kesalehan individual yang berhubungan dengan Tuhan, kesalehan sosial yang berkaitan dengan sesama manusia, dan kesalehan alam yang menyangkut lingkungan atau makhluk-makhluk selain manusia.

Ketiga konsep di atas akan melahirkan struktur keilmuan Islam yang komprehensif, tidak hanya berbicara pada urusan hubungan dengan Tuhan, tetapi juga bagaimana hubungan dengan sesama manusia dan alam semesta. Epistemologi tauhid dengan demikian akan menjadikan kesatuan yang utuh berbagai dimensi, filsafat Islam

yang menjadikan iman sebagai basis dipadukan dengan kebudayaan dan ilmu berupa Islam serta mendapatkan ruh dari tasawuf/ akhlak dalam wujud ihsan. Ilmu dipergunakan untuk menghadapi dan memecahkan berbagai persoalan teknik operasional yang konkret dan berdimensi material. Filsafat sebagai basis akan memberikan wawasan dan landasan nilai-nilai dalam operasional ilmu. Adapun tasawuf/akhlak akan mengantarkan seseorang masuk ke dalam dimensi transendental, sebagai bagian dari manifestasi iman dan pengabdian diri terhadap Tuhannya.

Kesimpulan

Sebagai catatan akhir dari artikel ini, yang sekaligus menjadi simpulan dari tulisan, dapat dikemukakan sebagai berikut: *Pertama*, epistemologi nilai dalam khazanah intelektual Islam dapat disederhanakan pada dua mazhab besar, yakni: 1) Mazhab rasional dengan *'aql* sebagai sumber nilai dan sekaligus memiliki pandangan bahwa *'aql* memiliki kemampuan untuk mengetahui baik dan buruk, bahkan sampai pada mengenal Allah Swt. Model nilai pada kelompok ini sering disebut etika rasionalis, karena landasarannya yang rasional atau etika objektif, karena berlakunya secara umum pada seluruh manusia. Keputusan baik dan buruknya terletak pada diri manusia, dan bukan yang diluarnya. 2) Mazhab tradisonal, yang menjadikan wahyu atau ilham atau intuisi sebagai basis nilai. Disebut juga dengan etika subjektif, karena lingkup berlakunya pada wilayah tertentu, yakni kalangan beriman, yang meyakini terhadap

kebenaran wahyu tersebut. Keputusan baik atau buruk terletak pada Tuhan sebagai pembuat nilai. Orientasi kelompok ini senantiasa didasarkan pada kuasa mutlak di tangan Allah Swt.

Kedua, persoalan nilai atau akhlak sangat terkait dengan pengetahuan terhadap seluk beluk jiwa sebagaimana pendapat dari kalangan rasionalis (filosof muslim), namun dimensi pengalaman juga memainkan peran penting sebagaimana pendapat kalangan tradisionalis/ intuisisionis. Pandangan integralistik sebagaimana saran Syekh Arsyad al Banjary, bahwa klasifikasi fiqh terkait daya jiwa menjadi titi temu; bahwa konstruksi fiqh menjadi terkait dengan masalah kejiwaan manusia, dan persoalan kejiwaan harus dibina dalam naungan ajaran (fiqh) Islam.

Ketiga, pandangan dikotomis terhadap sumber nilai sangat memungkinkan pada lahirnya disintegrasi pada pilar utama agama Islam, yakni: Iman, Islam, dan Ihsan. Pendekatan integralistik terhadap ketiga pilar tersebut memungkinkan pandangan dikotomis bisa diselesaikan. Salah satunya melalui perspektif keilmuan dalam melihat tersebut dengan berbasis pada klasifikasi ontologi, epistemologi, dan aksiologi ilmu. Filsafat Islam memiliki peran penting dalam upaya memberikan pandangan integralistik pada ranah ontologinya, yang kemudian memberikan dampak pada dimensi berikutnya.

Daftar Pustaka

- Abaza, M. (2002). *Debates on Islam and knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting worlds*. UK: Routledge Curzon Press.
- Abdullah, M. A. (2002). *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat etika Islam*. Bandung: Mizan.
- Abidin, M. Z. (2008). PEMIKIRAN FILSAFAT IMMANUEL KANT. *Al-Banjari; Jurnal Ilmiah Ilmu-ilmu Keislaman*, 7(2).
- Abidin, M. Z. (2011). Konsep Ilmu Dalam Islam: Tinjauan Terhadap Makna, Hakikat, Dan Sumber-Sumber Ilmu Dalam Islam. *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 10(1), 107–120.
- Abidin, M. Z. (2014). Filsafat Ilmu-Ilmu Keislaman Integralistik: Studi Pemikiran Kuntowijoyo. *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 13(2), 119–134.
- Abidin, M. Z. (2016). *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press.
- Abidin, M. Z. & Wardani. (2017). *Dinamika Kajian Filsafat Islam di Indonesia*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press. Diambil dari https://www.academia.edu/43715852/Kajian_Filsafat_Islam_di_Indonesia
- Al Ghazali, A. H. (2010). *Ihya' ulumiddin*. Mesir: Maktabah As Syuruq Ad Dawliyyah.
- Albert Hourani. (1971). *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Okford: Clarendon Press.
- Al-Daghistani, R. (2018). ETHICS IN ISLAM: AN OVERVIEW OF THEOLOGICAL, PHILOSOPHICAL AND MYSTICAL APPROACHES. *ANNALES-ANALI ZA ISTRSKE IN MEDITERANSKE STUDIJE-SERIES HISTORIA ET SOCIOLOGIA*, 28(1), 1–12.
- Al-Faruqi, I. R. (1982). *Islamization of Knowledge: General Principle and Workplan*. Brentwood: International Institute of Islamic Thought.
- Amril, M. (2017). SELF-PURIFICATION DALAM PEMIKIRAN ETIKA ISLAM: Suatu Telaah Atas Pemikiran Etika Raghîb al-Isfahani dan Refleksinya dalam Mengatasi Qua Vadis Modernitas. *Al-Fikra : Jurnal Ilmiah Keislaman*, 2(1), 1–17. <https://doi.org/10.24014/af.v2i1.3703>
- Attaftazani, M. I. (2020). Analisis Problematik Etika dalam Filsafat Islam. *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, 18(2), 186–200. <https://doi.org/10.21111/klm.v18i2.4868>
- Banjari, S. M. A. al. (t.t.). *Kitab Sabibal Muhtadin*. Surabaya: Bina Ilmu.
- Chafkin, M. (2014). Apple Breaks the Mold: An Oral History. Dalam S. Holt, *The Best American Magazine Writing 2014* (pp. 25-47). New York: Columbia University Press. Doi:10.7312/asme16957.6The Best American Magazine Writing 2014 (hlm. 25–47). New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/asme16957>
- Corbin, H. (2014). *History of Islamic philosophy*. Routledge. Diambil dari <https://www.google.com/books?hl=id&lr=&id=19bgAwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR2&dq=islamic+philosophy+and+mysticism&ots=NzmcxbxmYS4&sig=9SwRzVzN02pTdJrFR2IJwaIKXYQ>
- Dierksmeier, C. (2013). Kant on Virtue. *Journal of Business Ethics*, 113(4), 597–609. Diambil dari <https://www.jstor.org/stable/23433685>
- Fakhruddin ar Razi. (1992). *Imam Razi's Akhlak*. India: Kitab Bhavan.
- Fakhry, M. (1994). *Ethical theories in Islam*. Leiden: E.J. Brill.
- George F. Hourani. (1980). Ethical Presuppositions of the Qur'an. *The Muslim World*, (70). <https://doi.org/80> <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1980.tb03397>
- Ghazzālī. (1974). *al-Ghazali's Tahafut al-falasifah: [Incohernece of the philosophers*. Lahore: Pakistan Philosophical Congress.
- Guessoum, N. (2010). Science, religion, and the quest for knowledge and truth: An Islamic perspective. *Cultural Studies of Science Education; Dordrecht*, 5(1), 55–69. <http://dx.doi.org/10.1007/s11422-009-9208-3>

- HORTEN, M., & Hager, V. J. (1974). Moral Philosophers in Islam. *Islamic Studies*, 13(1), 1–23. Diambil dari <https://www.jstor.org/stable/2084690>
- Hourani, G. F. (1976). Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism. *International Journal of Middle East Studies*, 7(1), 59–87. Diambil dari <https://www.jstor.org/stable/162550>
- Hourani, G. F. (1985). *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511570780>
- Ipandang, I. (2017). FILSAFAT AKHLAK DALAM KONTEKS PEMIKIRAN ETIKA MODERN DAN MISTISISME ISLAM SERTA KEMANUSIAAN: *KURIOSITAS: Media Komunikasi Sosial Dan Keagamaan*, 10(1), 1–18. <https://doi.org/10.35905/kur.v10i1.581>
- KADHIM, A., & SLAVIN, B. (2019). *After Sistani and Khamenei: Looming Successions Will Shape the Middle East*. Atlantic Council. Diambil dari Atlantic Council website: <https://www.jstor.org/stable/resrep20706>
- KASHER, N. (1978). DEONTOLOGY AND KANT. *Revue Internationale de Philosophie*, 32(126 (4)), 551–558. Diambil dari <https://www.jstor.org/stable/2394414>
- Kelsay, J. (1994). Divine Command Ethics in Early Islam: Al-shafi'i and the Problem of Guidance. *The Journal of Religious Ethics*, 22(1), 101–126. Diambil dari <https://www.jstor.org/stable/4001784>
- Kermani, T., & Nur, M. (2014). DISKURSUS AKHLAK DALAM FILSAFAT MULLA SADRA. *Kanz Philosophia A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, 4(1), 78–93. Diambil dari <https://journal.sadra.ac.id/ojs/index.php/kanz/article/view/70>
- Kholis, N. (2018). RASIONALISME ISLAM KLASIK DALAM PEMIKIRAN IBNU RUSYD. *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din*, 19(2). <https://doi.org/10.21580/ihya.19.2.2160>
- Kuntowijoyo. (2004). *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*. Jakarta: Teraju.
- Madani, A. B. (2015). PEMIKIRAN FILSAFAT AL-KINDI. *LENTERA*, 17(2). <https://doi.org/10.21093/lj.v17i2.433>
- Makdisi, G. (1962). Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I. *Studia Islamica*, (17), 37–80. <https://doi.org/10.2307/1595001>
- MAVANI, H. (2011). Ayatullah Khomeini's Concept of Governance (wilayat al-faqih) and the Classical Shi'i Doctrine of Imamate. *Middle Eastern Studies*, 47(5), 807–824. Diambil dari <https://www.jstor.org/stable/23054264>
- Michele Mangini. (2018). Rationality and Ethics between Western and Islamic Tradition. *Religions; Basel*, 9(10). <https://doi.org/10.3390/rel9100302>
- Miftah Adebayo Uthman. (2004). *Philosophy and tasawwuf in Hayy Ibn Yaqzhan: A study of unity between philosophy and tasawwuf in the work of Ibn Tufayl*. Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatulla, Jakarta.
- Muhammad Utsman Najati. (1993). *Ad Dirasat an Nafsinnah 'Inda Ulama Muslimin*. Al Qahirah: Dar Syuruq.
- Munir, G. (2014). KRITIK AL-GHAZĀLĪ TERHADAP PARA FILOSOF. *Jurnal THEOLOGIA*, 25(1), 143–158. Diambil dari <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/teologia/article/view/341>
- Muthahhari, Murtadha. (2009). *Keadilan Ilahi* (Agus Efendi, Penerj.). Bandung: Mizan.
- Muthahhari, Murthadha. (2001). *Mengenal Epistemologi: Sebuah Pembuktian terhadap Rapuhnya Pemikiran Asing dan Kokohnya Pemikiran Islam* (M. J. Bafaqih, Penerj.). Jakarta: Lentera.
- Ningrum, U. P. (2019). Islamic Ethical Thought of Nasruddin Thusi. *Dirosatuna: Journal of Islamic Studies*, 2(1), 35–50. Diambil dari <https://e-journal.ikhac.ac.id/index.php/drstn/article/view/465>

- Nurasiah. (2015). Pemikiran Taqi Misbah Yazdi tentang Etika Islam Kontemporer. *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, 5(1), 50.
<https://doi.org/10.15642/teosofi.2015.5.1.50-79>
- Qadir, C. A. (2015). *Philosophy and science in the Islamic world*. London: Routledge.
- Rahawarin, Y. (2017). Membaca Pemikiran Arkoun Tentang Etika Politik Islam. *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam*, 20(1), 87–103. Diambil dari <http://103.55.216.56/index.php/alfikr/article/view/2312>
- Rahmadi. (2010). JARINGAN INTELEKTUAL ULAMA KETURUNAN SYEKH MUHAMMAD ARSYAD AL-BANJARI. *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, 9(2). <https://doi.org/10.18592/al-banjari.v9i2.927>
- Shamsy, A. E. (2012). Al-Shāfi‘ī’s Written Corpus: A Source-Critical Study. *Journal of the American Oriental Society*, 132(2), 199–220. <https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.132.2.0199>
- Wahid, D. (2014). Nurturing Salafi manhaj; A study of Salafi pesantrens in contemporary Indonesia. *Wacana*, 15(2), 367–376.
- Yazdi, M. H., & Nasr, S. H. (1992). *Ilmu hudhuri: Prinsip-prinsip epistemologi dalam filsafat Islam*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Yusufian, H., & Ahmad Husain Sharih. (2011). *Akal dan Wahyu Tentang Rasionalitas dalam Ilmu Agama dan Filsafat*. Jakarta: Sadra Press.
- Zali, M. A., Osman, M. N. A., Yahya, M. A., Ramle, M. R., & Shamsudin, R. (2018). Al-Mu‘tazilah dan Hubung Kaitnya dengan Mihnah Khalaq al-Qur’an. *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences (e-ISSN: 2600-9080)*, 1(3), 53–57. Diambil dari <https://www.bitarajournal.com/index.php/bitarajournal/article/view/25>
- Zarkasyi, H. F., Zarkasyi, A. F., Prayogo, T. I., & Da’i, R. A. N. R. (2020). IBN RUSHD’S INTELLECTUAL STRATEGIES ON ISLAMIC THEOLOGY. *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, 20(1), 19–34. <https://doi.org/10.22373/jiif.v20i1.5786>